أسعد عبد الرزاق

فِقهُ التَّكفيرِ

دراسةٌ في المَعايير الدِّينيَّةِ
لإطلاقِ حُكْمِ التَّكفيرِ على الإنسانِ

سطور
للنشر والتوزيع

فِقهُ التَّكفيرِ

دراسةٌ في المَعايير الدِّينيَّةِ
لإطلاقِ حُكمِ التَّكفيرِ على الإنسانِ

أسعد عبد الرزاق

فِقهُ التَّكفير

أسعد عبد الرزاق

الطبعة الأولى- سنة 2018

ISBN: 978-9922-608-09-9

سطور للنشر والتوزيع

دار سطور للنشر والتوزيع

بغداد شارع المتنبي مدخل جديد حسن باشا

هاتف: 07711002790 - 07700492567

Email: bal_alame@yahoo.com

SUMER

Printing, Publishing & Distribution

LUXEMBOURG - 2-c Crauthemerstroos - L-3334 HELLANGE

+352 671531017

أسعد عبد الرزاق

فِقهُ التَّكفيرِ

دراسةٌ في المَعايير الدِّينيَّةِ
لإطلاقِ حُكْمِ التَّكفيرِ على الإنسانِ

سطور
للنشر والتوزيع

تقديم الاستاذ الدكتور عبد الامير كاظم زاهد*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله الطاهرين وصحبه المنتجبين، وبعد.

يعتقد جمع من الباحثين ان المعرفة الدينية في الاسلام يمكن ان تصنف على اساس دوائر متخصصه ويمكن ان تنفصل عن بعضها، فعلم الحديث يمكن دراسته دراسة مستقله عن القرآنيات وعلم الرجال من الفقه وهكذا.

بيد ان التجربة العلمية في البحث العلمي لنصف قرن مضت افضت الى تداخل الدوائر المعرفية لعلوم الاسلام وآدابه لذلك جاءت هذه الأطروحة – قبل ان تصبح الكتاب الحالي– واظن أنه سيكون مهما ومرجعا في خضم ازمة الخطاب الديني وتداعياته السيسيولوجية، لتضم (الكلاميات الاسلامية) مع المناطات الفقهية "علم اصول الفقه" على انني اعتقد بوجود صلة عميقه بين علم الاصول وعلم الكلام الاسلامي القديم.

واظن ايضا ان وظيفه البحث العلمي المعاصر يراد منه ان يتوغل متسائلا عن "مشكلات مجتمعه التي تعيق نموه الحضاري وتقدمه المدني وتحصيل سعادة الانسان"، فيلتقط (غير المفكر فيه) ويحلله ويفكك بنيته، ثم يفكر بتقديم فرضية معالجة، قد تتحول الى (نظرية معالجة) وهذا – مالم يحصل– في عموم ما يتناوله الباحثون الان لاسيما في الدراسات الأكاديمية الدينية، مقتصرين على منهج الشروح والحواشي واعادة تنظيم الافكار واعتماد (شكليات الخطاب المعاصر على مضامين قديمة، إن مالم يقع فيه (مؤلف كتاب فقه التكفير..) من التكرار

*- استاذ الدراسات العليا في الشريعة والفقه المقارن- جامعة الكوفة، العراق

والهروب من مواجهه المشكلات المعاصرة كان خطوه باتجاه تحديث العمل الاكاديمي باتجاه غاياته الجوهرية والاساسية وطبيعة المشكلة الحضارية او ازمة التفكير الديني المعاصر في العالم الاسلامي طبيعة معقدة وخطيرة ومدمرة، اجد من اللازم ان تتكاتف العقول في تقليل تداعياتها كمقدمه لتجاوزها من دون ان ننزع انفسنا من الدين الذي يختبئ وراءه هؤلاء المأزومون سواء اكانوا معاصرين كالاتجاهات الجهادية أو (الدعوية برؤيه سلفية ماضوية صارمة) او متقدمون في ازمانهم (آباء التفكير) من جنس الخوارج الاوائل ورموز تيار الحنابلة لا سيما في القرن الرابع والخامس والسادس، الذين اوقعوا حضارة الاسلام في الوهن و الهشاشة فانهارت بسرعه مذهله من امام الغزو المغولي في 656هـ، وعلى الرغم من جسامة النكبة (بسقوط حضارة بغداد العقلانية) التي شيدها الفلاسفة والعدليون على تفاوت نظرياتهم فان العالم الاسلامي -وكردة فعل على غزو المغول- سقط اكثر في مستنقع الاقصاء والتكفير، وكان رمز هذا العصر ابن تيميه الحراني، وهكذا يفقد هذا العالم المهزوم حضاريا منذ 656هـ بوصلته في مراجعه نظريات التهشيم المجتمعي على ثنائيه (المسلم / الكافر) ودار الاسلام ودار الحرب فأفضى به هذا الفقدان الى "نزعة اكثر بداوة وسلفية قامت بالحجاز على يد ابن عبد الوهاب وانتهى الحال الى هذه الحياة المهددة بأيديولوجيات التدمير والإبادة والتطهير الديني وهو الى جنب الدمار الذي يتسبب في حجب المسلمين عن التفكير مجددا بمشروع حضاري تنموي يسهم في استعادة القدرات للمسلمين ليكونوا مثل شعوب العالم ويتخلصوا من التخلف والفساد والجهل وانعدام المنهجيات والمعيارية والعقلانيات النقدية المقارنة وكأني اغوص في عقل (ولدي أسعد) الذي كتب هذه الأطروحة بإشرافي وهو يستشعر الخطورة التاريخية والمفصلية لقضايا التكفير فقرر ان يقف على مناطاته ليزيل من العقل الفقهي الراهن تماهياته مع نظريات التطهير الديني بلاهوت تاريخي متجمد غير قابل للتكيف والمرونة واعادة النظر واجراء المراجعات، منطلقا من ان الايمان ضرورة قيمية وأخلاقية، لكن ليس جمله ينطقها المرء او اعتقاد تلقيني.

ان الاضافة المهمة انه فهم ان طبيعة الايمان ليست طبيعة اعتقادية انما طبيعة معرفيه مستعينا بآيات القران واستعماله لمفردة الايمان بدل الاعتقاد.

واكتشف الفجوة بين التصورات المنتزعة -موضوعيا- من القرآن الكريم والتصورات التي جاء بها متكلمو (عصور الصراع بين اصحاب المدارس الكلامية).

وحينما يكون الايمان ذا طبيعة معرفيه فمن يجانب الايمان فهو بحاجه الى المعرفة والتنوير والبرهنة، وهذا التصور المبتكر يمنع فرص التكفير لتحول الموضوع من (الاعتقاد الى المعرفة المؤسسة للاعتقاد)، ويكون مقابله (الكفر) بمعنى الجحود والعناد ومقاومة الحقيقة والاصرار على الوهم المعرفي.

ويلفت النظر في الأطروحة العرض العلمي الميسر لإشكالية ضرورات الدين وهو المعنى السائل المرن الذي يتسع باتساع التفكير اليميني وبضيق برواق التفكير التنويري ولعل الإشراقة في نتيجة بحث الولاء والبراء على وفق معايير د سروش فيالقبض والبسط كانت لفتة جميلة، بل الاجمل منها النقد الدلالي (للنصوص التي وظفت لتأسيس نظرية السلطة الدينية تحت عنوان الحاكمية المعاصرة أما اشكالية الردة والارتداد فقد كانت من المباحث التي كنت اود من الباحث ان يتوسع فيها مناقشا ذلك الحشد الكبير من الدراسات المعاصرة ناهيك عن آراء الفقهاء في نجاسة غير المسلم فاذا تميزت ايه اطروحة بالضبط المنهجي لفهم ظاهرة (دلالية- سوسيولوجية) كظاهرة التكفير فإنها تقف على (جوهر الظاهرة) لكي تصنعها في حجمها الحقيقي دون التماهي بها كما هو الحال.. لذلك يفتقد الاتجاه الذي يتوسع في مفهوم التكفير نظريا وعمليا إلى وجهة الفهم والاعتباطية.. ومع الأسف فإن الفكر المعاصر أخفق في أن يضع حدودا لهذا الاعتباط، فكان من نتائجها ان التكفير الذي لابد منه لابد ان يعلق على سبب ذاتي قطعي، مع الاخذ بالاعتبار ان حقائق الايمان طالما عرفته الأطروحة بانه ذو طبيعة معرفية وحيث ان المعرفة نسبية فقد صارت وسائله نسبية ايضا لخضوع ما يجب به لتقنيات الزمان والمكان.

وقـد حددت الأطروحـة ان الانكار المعتمد بلا دليل او شـبهة من دليل - مع عـدم الانصات للحقيقـة في مجالات التوحيد، الرسـالة، المعاد- اسـباب مقبولة لوسم صاحبه بالكفر لان الشهادتين تعني الاقرار بهذه المقولات الثلاثة.

ومن جديد الأطروحة التوغل في الفرق النظري بين الاصل الديني الذي يعبر عن الضروري الذي يعد منكره كافرا وبين ضرورات التفكير الفقهي او المذهبي، كما اشار جديدها الى ان التأويل ادى مهتمين متعاكسين في فقه التكفير وهما:

أ- اعتبار (المقالة المكفرة) اذا داخلها التأويل تحولت الى شبهه دارءة للتكفير.

ب- ادخـال التأويـل عـلى مقوله غـير كافرة لتكفيرهـا، لذلك قالـوا لا يجوز التكفير بلازم القول او بالمآل.

واثارت الأطروحة قضية اسـتخدام التكفير في الصراع المذهبي مخالفة المذهب في كل الاحـوال ليسـت مدعاة حقيقيـه للتكفير مثل الاسـتعانة بالأولياء وطلب شـفاعتهم والتوسـل بكراماتهم فقد ورد عن احمد بن حنبل انه كان يتبرك برمانة منبر رسول الله (ص).

اخيرا:

اری ان هـذه الأطروحـة وهـي تتحول الى كتـاب مرجعي في هـذا المجال من الفكر الديني ستكون معينة لمن يتطلع الى مقاربة ازمات عصره مقاربة منهجية.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله الطاهرين وصحبه المنتجبين.

في الفكر الديني عموما تتجلى ثنائية الإيمان والكفر في مساحات واسعة في التفكير، ففي الإسلام تشغل ثنائية الإيمان والكفر دورا مهما في جوانب متعددة في صياغة مختلف الاتجاهات المذهبية على صعيد العقائد أو الفقه، ويختلف ظهور تلك الثنائية بحسب المجال المساقة فيه، لتأخذ طابعا تصنيفيا أو تنميطيا -لا أكثر- على مستوى الكلام والعقائد، فيما تعمل على الإبعاد والإقصاء والعزل على مستوى الإجراء الفقهي من خلال الحيثية العملية في علم الفقه.

وأخذت ثنائية الإيمان والكفر أثرا أكبر بعد رحيل النبي (صلى الله عليه وآله) لتشكل فيما بعد معيارا معقدا بعض الشيء في اتجاه تمييز المجتمع الديني عن غيره، وعلى الرغم من وجود التمايز بين المؤمنين وغير المؤمنين في عمق النص الديني على مستوى القرآن الكريم و السنة الشريفة، فإن حدة التمايز ظهرت بشكل آخر في مجال فهم النص وظهرت كذلك أبعاد آخرى لذلك التمايز، فانتقل التمايز بين الإيمان والكفر من مرحلة التصور والفرز الأولي كما هو مفاد النص، إلى مرحلة التطبيق الحاد والحاسم المتضمن للإقصاء والإلغاء كما هو حال الفهم الديني المتباين بين مختلف الاتجاهات الكلامية والفقهية.

على هذا الأساس ظهرت مشكلة عميقة الجذور ترتبط في كيفية التعاطي الأولي مع ثنائية الإيمان والكفر، ومدى أهميتها في انقسام المجتمع

الإسلامي على مجتمع الإيمان ومجتمع الكفر، ليتم صياغة حكم التكفير على أساس ذلك التمايز، ومن ثم تطبيق آثار التكفير المتمثلة في القتل واستحلال المال..، من دون معايير أو ضوابط محددة، تلزم العقل الفقهي في إطلاقه حكم التكفير على الانسان.

يمكن افتراض أن المشكلة في عدم وضوح معايير موضوعية وعلمية للتكفير في عموم المعرفة الفقهية، فالمناط الذي يعلق عليه حكم التكفير غير واضح لدى مختلف الاتجاهات الاسلامية، مما أدى إلى اطلاق حكم التكفير بشكل اعتباطي من دون محددات منهجية علمية واضحة، لذا تحاول الدراسة الكشف عن تلك المحددات التي يطلق عليها فقهيا بـ(المناطات) التي يستند عليها حكم التكفير.

وبناءً على ما سبق يمكن افتراض أن للكفر أسبابًا يمكن أن تشكل مناطات للحكم بالتكفير، وهي التي يمكن أن تشكل معايير دينية لإطلاق حكم التكفير، ذلك أن التكفير حكم شرعي وضعي كالطهارة ولابد له من مقدمات او أسباب يتم تعليقه عليها، وهذه الأسباب منها ما يصلح للتعليق والاناطة، أي من الممكن أن تكون مناطا، ومنها ما لا تصلح لأن أن تكون مناطا للحكم بكفر الإنسان.

وفي هذا الكتاب تجري محاولة الكشف الدقيق عن مفهوم الإيمان والكفر ومدى تأثيرهما على صياغة حكم التكفير، ومحاولة الكشف عن الأسباب المؤدية للكفر حسب ما هو مصاغ في عموم المعرفة الدينية ومن ثم بيان ما يصلح لأن يكون مناطا للتكفير وما لا يصلح لذلك.

وستتضح مناقشة أهم الاتجاهات المتشددة في مسألة التكفير وفق ما يتضح من المناطات الراجحة لتحقق الكفر.

وفي آخر فصل يتم تناول الآثار التي تترتب على الحكم بتكفير الإنسان، وتنقيح مناطاتها، من خلال الكشف عن حيثيات استحقاق الكافر للقتل.

مبحث تمهيدي

طبيعة التناول الفقهي لمسألة التكفير

في الفقه عموما يتم استعمال الكثير من الاصطلاحات الخاصة ويمكن القول أن علم الفقه علم تخصصي دقيق إلى حد ما، وهذا يجعله منغلقا بعض الشيء، إلا أن عملية البحث الفقهي تكتسب طابعا دقيقا في التعاطي مع المفاهيم بشكل أدق منه لدى علماء الكلام، لكن ليس على الإطلاق، بل من ناحية الاستدلال والحجية فقط، بمعنى أن الفقيه لا يمكنه التوسع في الحكم من دون دليل، في حين يتم التوسع في المضامين الكلامية العامة على الأغلب في أثناء التعاطي مع مقولات علم الكلام.

لذا فإن الفقه له أدواته الخاصة في تناوله للمسائل العملية التي تخص نشاط الإنسان، وله مصادره المحددة كذلك في إنتاج الأحكام الشرعية.

يفترض الفقهاء المسلمون أن التكفير حكم شرعي، والحكم الشرعي يؤخذ من مضانه، وله محددات وشروط لا يمكن أن يتم التعاطي معها بشيء من الاعتباط.

وعلى وفق هذه الفرضية سوف يمكن الكشف عن حقيقة التكفير فقهيا وكيف يختلف عما هو لدى علماء الكلام، فالتكفير عند الفقهاء أكثر ضيقا مما هو عليه لدى المتكلمين، ويعود ذلك إلى أن الفقهاء يحكمهم هاجس (الجواز وعدمه) أو (الحلال والحرام) أما المتكلمون فإنهم يفكرون بطريقة مطلقة تستند إلى مختلف الأدلة النصية والعقلية، ونلحظ أن الاعتبار لدى الفقهاء يعلب دورا مهما في صياغاتهم لمسألة الايمان والكفر، فالفقيه لا يحكم إلا بدليل، لذا فهو لا يحكم بالتكفير إلا بدليل على مشروعية التكفير من جهة، وبدليل على تحقق الكفر في موضوع حكم التكفير وهو الإنسان من جهة أخرى، بمعنى أنهم يتحوطون بتشخيص الكافر، ولا أقصد جميع الفقهاء المسلمين، فإن الكثير منهم لم يراعوا أية ضوابط ومحددات للتكفير، بل أطلقوه على مصراعيه، لكن الكلام حول الوقوف

على طبيعة التناول الفقهي في مثل تلك المسائل التي تعد من مسائل الدماء التي تقتضي الاحتياط قدر الإمكان، وبالتالي إبراز دورها في تقويض إطلاقات الحكم بتكفير الإنسان.

علاقة فكرة المناط بمسألة التكفير

في الفقه يرد مصطلح المناط، وهو من المصطلحات المؤثرة في مسألة التكفير ويمكن عدّه من العناصر النظرية التي تحد من ظاهرة الاعتباط في التكفير، إذا ما تم التعاطي معه فقهيا بشكل دقيق، والذي يقوم على تساؤل أولي مفاده: ما هو المناط في إطلاق حكم الكفر على الإنسان؟ بمعنى ما هو الضابط أو المعيار؟ لكن مصطلح (المناط) له خصوصيته الفقهية التي تمكنه من التحكم في مسألة التكفير بما ينسجم والمعايير الفقهية العامة.

أولا: مفهوم المناط:

يتبين مصطلح المناط من خلال الجانب اللغوي والاصطلاح الاصولي، وبحسب الآتي:

المناط في اللغة: من ناط الشيء ينوطه نوطا: علّقه، ونياط كل شيء معلقه؛ كنياط القوس والقِربة، ويقال نُطت القِربة بنياطها، وكل ما علق من شيء فهو نوط.[1]،

قال الخليل في العين: (النوط مصدر ناط ينوط نوطاً، تقول: نطت القربة بنياطها نوطاً، أي علقتها. والنوط علق شيء يُجعل فيه تمر ونحوه... وناط عنّي فلان أي تباعد).[2]

وقال ابن فارس في معجمه: (النون والواو والطاء أصلٌ صحيح، يدلّ على

1- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب؛ 7 /418

2- الخليل، العين 7: 455.

تعليق شيء بشيء. ونطته به أي علّقته به... والجمع أنواط).[1]

وقال ابن دريد في جمهرة اللغة: (النوط مصدر نطت الشيء أنوطه نوطاً، إذا علّقته)[2]، وبهذا يظهر أنّ معنى المناط هو الشيء المعلّق، فالمناط هو محل الإناطة وموضع التعليق فعندما يُقال مثلا نطت الحبل بالوتد أي علقته بالوتد.

والمناط عند الأصوليين:يراد به العلة، وهو من باب المجاز اللغوي وتشبيه المعقول بالمحسوس، فكأن الحكم والعلة أمران محسوسان، علق الشارع الأول بالثاني وناطه به.

ويرد المناط عند بعض الأصوليين بمعنى العلة، مثل الغزالي والشوكاني وابن قدامة كما سيتضح، والبعض الآخر يرى أن المناط هو العلة الجزئية المتعلقة بالقياس ويرى آخرون أنه أوسع وأشمل.

قال الغزالي: (اعلم أنّا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم اي ما أضاف الشرع الحكم إليه، ونصبه علامة عليه)[3]، وقال ابن قدامة: (ونعني بالعلة مناط الحكم..)[4].

والملاحظ أنهم لم يفرقوا بين المناط والعلة، فهما عندهم لفظان لمدلول واحد، في حين يرى آخرون أن المناط هو متعلق الحكم، بمعنى أن الحكم تعلق بوصف معين وهذا الوصف هو مناط الحكم، ولا يعتبر مناط الحكم علة للحكم، بل يقتضي النظر والاجتهاد لاستخلاص علة الحكم من مناط الحكم، أي موضع تعليق الحكم، قال ابن النجار: (المناط العلة التي رتب عليها الحكم في الأصل.. والمناط متعلق الحكم)[5]، بمعنى أن المناط عبارة عن وصف تعلق به الحكم

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 967.

2- ابن دريد، ترتيب جمهرة اللغة 3: 484.

3- الغزالي، المستصفى في اصول الفقه: 2 /208.

4- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، 3 /800.

5- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، شرح الكوب المنير: 4 /199.

وهـو محتـاج إلى اجتهاد ونظـر للوصول إلى العلـة من خلالـه[1]، والعلة هي: (الوصـف الذي جعـل علما على حكم العـين مع النص من بـين الأوصاف التي يشـتمل عليها اسـم النص)[2] ويعرف البيضاوي بالعلة بقوله: (العلة الوصف المعرف للحكم)[3]، وقال الآمدي: (العلة هي الباعث للشارع على تشريع الحكم أي المشـتملة عـلى حكمة صالحـة أن تكون مقصودة مـن شرع الحكم)[4]، ومن خلال هذه التعريفات يتبين أن العلة هي سبب الحكم، ولها مسالك مفصلة عند الأصوليين[5]، في حين يختلف مفهوم المناط عن العلة بإفادته معنى التعليق، أي تعليق الحكم على شيء.

وينقل الشوكاني قول ابن دقيق في تفريقه بين العلة والمناط بقوله: (والمناط هو العلـة، قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم عن العلـة بالمناط من باب المجاز اللغوي، لأن الحكـم لمـا علق بها كان كالشيء المحسـوس الـذي تعلق بغـيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس)[6].

والذيـن لم يفرقـوا بين المنـاط والعلة يـرون أن مجرد الاهتـداء بالوصف تجعله صالحـا للعليـة، في حـين يفصل البعض كما سـيتضح بـين العلة والمنـاط، فيكون مجـرد الاهتـداء إلى الوصف غير صالـح للعلية لأن تعليق الحكـم على وصف لا يكفي للتعليل، بل يحتاج إلى نظر وبحث لكي يتم اكتشاف العلة، وسيتضح ذلك مـن خلال بيان الألفاظ ذات الصلة بالمنـاط، فقد اقترن المناط بثلاث مفردات أو مصطلحات:

1- ظ: رائد عبد الله نمر بدير، المناط، اطروحة قدمت إلى جامعة النجاح الوطنية، غزة: 74.

2- السرخسي، أصول السرخسي: 2 /175.

3- البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول: 2 /50.

4- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 3 /289

5- ظ: الشوكاني، ارشاد الفحول: 360

6- المصدر نفسه: 374

الأول: تنقيح المناط: وقد اختلفوا فيه، بين كونه: (اجتهاد في الحذف والتعيين) أو كونه (اجتهاد في إلغاء الفارق)، فقد عرف الآمدي تنقيح المناط بقوله: (هو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا دخل له في الاعتبار بما اقترن به من الأوصاف كل واحد بطريقة)[1]، وعرفه الغزالي: بـ(أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم)[2]، وعرفه الشاطبي بـ:(أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورا مع غيره في النص يتنقح بالاجتهاد حتى يتميز ما هو معتبر عما هو ملغى)[3].

فهذه التعريفات بحسب الإجمال تقرر أن تنقيح المناط هو اجتهاد في الحذف والتعيين وذلك أن يذكر النص أوصافا منها ما هو صالح للتعليل ومنها ما هو غير صالح للتعليل فيحذف المجتهد الأوصاف غير الصالحة ويعين الأوصاف الصالحة.

وخير الأمثلة على ذلك قصة الأعرابي المروية عن أبي هريرة إذ قال: (بينما نحن جلوس عند رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله، هلكت، قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، وفي رواية: أصبت أهلي في رمضان، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكينًا؟ قال: لا، قال: فمكث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فبينما نحن على ذلك أُتي النبي (صلى الله عليه واله وسلم) بعَرَق فيه تمر، والعرق: المكتل، فقال النبي (صلى الله عليه واله وسلم): أين السائل؟ قال: أنا، قال: خذ هذا فتصدَّق به، فقال الرجل: على أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها - يريد الحرتين - أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي

1- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 3 /436

2- الغزالي، المستصفى: 2 /282

3- الشاطبي، ابراهيم بن موسى، الموافقات: 4 /95

(صلى الله عليه واله وسلم) حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلك)[1]، فقد استفاد البعض أن الوطء المتعمد في شهر رمضان هو الوصف الصالح للتعليل، في حين يرى بعض آخر أن هتك حرمة شهر رمضان نهارا هو الوصف الصالح للعلية، فالغزالي يقول: (يجب العتق على الإعرابي إذ أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله)[2]، وقال النووي: (لو أفسد صومه بغير الجماع كالأكل والشرب..، فلا كفارة لأن النص ورد في الجماع وما عداه ليس في معناه)[3]، فالوصف المناسب والمؤثر عندهم هو الوقاع في نهار شهر رمضان، وما سوى ذلك من الأوصاف المذكورة في النص غير داخلة في العلية، في حين يرى آخرون أن وصف الوقاع غير معتبر، بل المعتبر والعلة هو هتك حرمة الصوم، من خلال الأوصاف التي ذكرت في النص، فقد ذكر ابن أمير الحاج: (وتزيد الحنفية على هذا الحذف كونه أي الفعل المفطر وقاعا لأنه مدخل لخصوصه في العلة لمساواته لغيره في تفويت ركن الصيام الذي هو الإمساك الخاص، فيكون الوقاع مناطا لوجوب كفارة الإفطار، فتجب بعمد أكل أو شرب أو غيرهما، كما تجب بالجماع)[4]، فالملاحظ في القول الأخير عدم اعتبار الوقاع علة للكفارة، بل هو ما يتوصل به إلى العلة، فهو مناط يتم من خلاله اكتشاف العلة، في حين قررت الأقوال السابقة (الغزالي والنووي) أن الوقاع هو العلة، ذلك أنهم لم يفرقوا بين المناط والعلة، والتفريق أرجح، إذ لو كان المناط هو العلة لما دعت الحاجة لأن يتشكل مصطلح تنقيح المناط بل من الممكن الاكتفاء بـ(تنقيح العلة) والواقع أن الأصوليين قد فرقوا بين الاثنين وإن خلط أغلبهم بينهما في مجال الاستنباط والتطبيق.

الثاني: تخريج المناط: قال الآمدي: (وأما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون عليته، وذلك كالاجتهاد

1- آخرجه البخاري برقم (1936)، ومسلم (1111(.

2- الغزالي، المستصفى: 2 /283.

3- النووي، روضة الطالبين: 2 /261.

4- ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 3 /256.

في إثبات كون الشدة المطربة علة في تحريم شرب الخمر)[1]، وعرفه السبكي بأنه: (الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل عليه النص والاجماع عليه من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة ولا بالإيماء لكن المجتمع نظر واستنبط بالطرق العقلية من المناسبة وغيرها، فكأن المجتهد أخرج العلة من خفاء فلذلك سمي تخريج المناط)[2]، وفيه دلالة واضحة على أن تخريج المناط عملية تحليلية عقلية للنص، إذ يبذل فيها المجتهد الوسع في استنباط علة الحكم.

ولكن يُفهم من بعض العلماء أن تخريج المناط يساوق القياس المعلوم لدى الحنفية، فيقول الشاطبي: (تخريج المناط راجع إلى النص الدال على حكم لم يتعرض للمناط فكأنه أخرج بالبحث وهو الاجتهاد القياسي وهو معلوم)[3]، كما يقول مثله الغزالي: (هذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر وطائفة من معتزلة بغداد وجميع الشيعة)[4]، وقد أشكل على هذا الفهم أحد الباحثين بقوله: (هنالك عدم دقة بين من جمع بين تخريج المناط ونفاة القياس، فالأدق أننا نتكلم عن مسالة جواز تعليل النص أم نصية العلية، والشاطبي قال: اجتهاد قياسي أي نوع من أنواع القياس في القياس)[5]، لكن التعريفات المتقدمة واضحة في خلو النص من أي وصف أو علة، وعليه لا يمكن أن يكون تخريج المناط غير القياس المستنبط العلة إذا لم يكن أحد أنواعه.

الثالث: تحقيق المناط: تتقارب تعريفات الأصوليين حول هذا المصطلح، يقول الآمدي: (أما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها أما إذا كانت معروفة بالنص فكما في جهة القبلة فإنها مناط وجوب استقبالها، وكون هذه الجهة هي جهة القبلة في حالة الاشتباه فمظنون

1- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 3 /283.

2- ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 3 /83.

3- الشاطبي، الموافقات: 4 /96.

4- الغزالي، المستصفى: 2 /286.

5- رائد عبد الله نمر بدير، المناط، اطروحة قدمت إلى جامعة النجاح الوطنية، غزة:117.

بالاجتهاد والنظر، وأما إذا كانت العلة معلومة بالإجماع كالعدالة فإنها مناط وجوب قبول الشهادة، وهي معلومة بالإجماع، وأما كون الشخص عادلا فمظنون بالاجتهاد، وأما إذا كانت مظنونة بالاستنباط، فكالشدة المطربة، فإنها مناط تحريم شرب الخمر، فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط)[1]، ويقول ابن السبكي: (أما تحقيق المناط فهو أن يتفق على علية وصف بنص أو إجماع ويجتهد وجودها في صورة النزاع، كالاجتهاد في تعيين الإمام وكذا القضاة والولاة وكذا في تقدير التعزيرات وتقدير كفاية نفقة القريب..)[2]، وحاصلها التحقق من وجود المناط المنصوص عليه أو المتفق عليه في الواقعة المحكوم فيها، وهو قريب من تقصي الجزئيات التي يمكن أن ينطبق عليها النص التشريعي.

ثانيا: تنقيح المناط

لقد اختلف فقهاء الإمامية في مشروعية العمل بتنقيح المناط، ويعود ذلك إلى عدم تفريق المانعين بين تنقيح المناط والقياس، كما في رأي السيد الخوئي، وهو المساواة بين القياس وتنقيح المناط، أو أنه من جملة حالات القياس ومصاديقه، فقد قال: (إلاّ أنّ التمسُّك بها من جهة تنقيح المناط... واضح البطلان؛ لكونه مبنياً على جواز العمل بالقياس والاستحسان. ونحن لا نقول به)[3]، وقال في محلٍّ آخر: (وتنقيح المناط قياسٌ لا نقول به)[4].

لكن الفرق بين القياس وتنقيح المناط ثابت، ويشهد له عدد من التعريفات التي تبين أنّ تنقيح المناط هو القياس المنصوص العلّة، وقد ذهب إلى هذا التعريف الوحيد البهبهاني في الفوائد فقال: (وربما يخرّج بقاعدة تنقيح المناط، وهو مثل القياس... والتنقيح لا يحصل إلّا بدليل شرعي يقيني... وإنّما قلنا

1- الآمدي، الإحكام في أصول الأحجكام: 3 /435.

2- ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 3 /82.

3- الخوئي، مصباح الفقاهة 7: 528.

4- الخوئي، التنقيح فيشرح العروة الوثقى: 6 / 173.

بعنوان اليقين؛ لأن الظنّ إنْ كان بغير النصّ فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلّة)[1].

كما ذكر السيد المرعشي في كتاب القصاص أنّ تنقيح المناط على ثلاثة أقسام، منها: (المنصوص، وهو ما ورد النصّ في بيان العلة في لسان المعصوم، كما لو قال: الخمر حرام؛ لأنه مسكر، فنقول من باب تنقيح المناط المنصوص: كلّ مسكر حرام).[2]

وما ذهب إليه المحقِّق الحلي في معارج الأصول، من أن تنقيح المناط هو الجمع بين الأصل والفرع، إذ قال: (الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمّى تنقيح المناط. فإن علمت المساواة من كلّ وجه جاز تعدية الحكم إلى المساوي، وإنْ عُلم الامتياز أو جُوِّز لم تجز التعدية، إلّا مع النصّ على ذلك؛ لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية)[3].

إن معنى تنقيح المناط لدى أصوليّي المذاهب الآخرى أوسع وأشمل من معناه لدى فقهاء الإمامية، فالإمامية يخصصون المصطلح بإلغاء الخصوصية، الذي هو عبارة عن إلغاء الأوصاف المخصصة للحكم بعد اقترانه بها، ليتم تعميم الحكم على موضوعات أخرَ تخلو من تلك الأوصاف.

ثالثا: مناطات التكفير:

إن عملية ربط مصطلح المناط بموضوع البحث (مناطات التكفير) ليست يسيرة، ذلك أن استعمال مصطلح المناط، لم يكن تحت ضابطة محددة وواضحة، فقد تم تناول مفهوم المناط فيما سبق واتضح مدى اختلاف الرؤية لهذا المفهوم فضلا عن الاختلاف في تطبيقه، ومن الطبيعي أن يكون البحث بعيدا عن علة

1- البهبهاني، الفوائد الحائرية: 147148.

2- المرعشي، القصاص على ضوء القرآن والسنة 1: 107.

3- المحقق الحلّي، معارج الأصول: 185.

التكفير كحكم شرعي، لكن الذي يمكن أن يكون مبررا لاستعمال المصطلح في موضوع التكفير، هو ما يفاد من القدر المتيقن من مفهوم المناط والذي يمكن تحديده بالتعليق والإناطة، فإذا كان التكفير حكما وضعيا لا بد أن يُعلق على أوصاف و يُناط بها، وعملية تحديد تلك الأوصاف أقرب ما تكون إلى مصطلح تنقيح المناط، لتتم الإجابة عن تساؤل مهم، هو: (ما الذي يناط به حكم التكفير؟ اي على ماذا يتم تعليق حكم التكفير؟)

إن الإجابة عن تلك التساؤلات تقود إلى معرفة مناطات ومعايير تحقق الكفر، لأن مناطات تحقق الكفر هي ما يُناط به حكم التكفير، فحكم التكفير معلق على تحقق الكفر، ويتحقق الكفر بأسباب، وهو ما سيتم تناوله في هذه الأطروحة.

رابعا: التكفير حكم شرعي:

يكاد ينعقد الاتفاق على أن التكفير حكم شرعي، وهو موضع فرضية الكتاب، ومنشأ افتراض وجود مناطات ومعايير للتكفير هو القول بأن التكفير حكم شرعي، والذي يظهر من خلال الاستعمال الفقهي للتكفير انه من ضمن الأحكام الوضعية، إذ لا اقتضاء فيه، في حين يرى البعض أن الحكم بتكفير الشخص المعين هو حكم في الأموال والدماء، وهذا ليس من شأن الفتوى لا من قريب ولا من بعيد، بل إن التكفير المُعيّن حكمٌ قضائي لما يترتب عليه من أحكام تدخل في أبواب الحدود وضمن صلاحيات القضاء، ولما يستوجب الحكم على المعين من تبيّن وإقامة الحجة وتحديد المسألة وتوضيح الشبهة وهذا في مجموعه ضمن اختصاصات القضاء، فليس لآحاد الناس اختبار الناس وامتحانهم وليس له الحكم على الأشخاص أو تحديد نوع الحد، إنما عليه النصح والبيان وفق الضوابط الشرعية والرفع لأهل الاختصاص وللقضاء بذلك.[1]

يقول الغزالي: (إن هذه مسألة فقهية، أعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى

1- مقال للدكتور وليد الشاويش http: / /drhasanaljazi.blogspot.com.

فعلاً، فإنها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد، ولا مجال لدليل العقل فيها البتّة، ولا يمكن تفهيم هذا إلا بعد تفهيم قولنا: إن هذا الشخص كافر والكشف عن معناه، وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الدار الآخرة وأنه في النار على التأبيد، وعن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله، إلى غير ذلك من الأحكام)[1]، وبعد تأكيده أن التكفير من مسائل الفقه، وابتعادها عن مسائل العقل، يقول: (الكفر حكم شرعي، كالرق والحرية مثلا؛ إذ معناه إباحة الدم والحكم بالخلود في النار، ومدركه شرعي فيدرك إما بنص وإما بقياس على منصوص)[2]، والحكم الشرعي بطبيعة الحال يشمل الحكم التكليفي والوضعي على حدٍّ سواء.

ويقول السبكي في الفتاوى: (التكفير حكم شرعي سببه جحد الربوبية أو الوحدانية أو الرسالة أو قول أو فعل حكمَ الشارعُ بأنه كفر وإن لم يكن جحدًا)[3]، ويتضح من قوله أن ثمة معايير تدعو إلى تحقق الكفر، أو تحقق الحكم بتكفير.

وهو الظاهر من قول ابن تيمية: (لأن الكفر حكم شرعي وإنما يثبت بالأدلة الشرعية..)[4]وهو المستفاد من ظاهر كلام ابن قدامة[5].

إن معيار التكفير يمكن أن يتحدد بعد ملاحظة تعليق الحكم بالتكفير على تحقق أحد أسباب الكفر، وهو ما سيتضح أثره لاحقا، إذ تعد عملية الربط بين تحقق السبب وتحقق الكفر إناطة وتعليق حكم التكفير على تحقق سببه، ويمكن حينئذ اعتبار السبب هو المعيار الذي ما إن تحقق تعلق به حكم التكفير.

1- الاقتصاد في الاعتقاد ص: 155.

2- الغزالي، فيصل التفرقة ص: 78 - 79.

3- السبكي، فتاوى السبكي: 2 /586.

4- ابن تيمية، مجموع الفتاوى (17 /78).

5- ابن قدامة، المغني: 9 /558.

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي للإيمان والكفر والتكفير

مدخل

تعـد فكرة الإيمان مـن أهم القضايا التـي اهتم بها المسـلمون بوقت مبكر بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله) ويمكن القول إن الاهتمام بتحديد الإيمان والكفر تزامن مع بروز محاولات التأويل ونشـوء الاختـلاف، إذ أفضى الأخير إلى تفعيل النزعـة الاقصائية التي يترتب عليها قتل الإنسـان من خلال محاولة إثبات الذات المذهبية من جهة أحقيتها وبطلان الآخر.

في تلـك البيئة التـي تتضمن جملة من حركات التمذهب نلاحظ تنامي البحث في حقيقـة الإيمان وهو من الأفكار الأساسـية التي تطـرح ضمن مباحث أصول الدين، أو هي من أساسيات علم الكلام إلى حد ما.

والملاحـظ أن جل العلماء الذين تناولوا البحث في حقيقة الإيمان قد اسـتعانوا باللغـة من جهة والاسـتعمال القـرآني من جهة آخرى، ومن ثـم تطور البحث إلى الاستعانة بالتحديدات المنطقية والفلسفية في حقب متآخرة.

ويرتبـط تناول الايـمان والكفر من جهـة، والتكفير من جهـة أخرى، في كون الأخير يستند إلى تحديد الكفر، كذلك يستند تحديد الكفر إلى تحديد مفهوم الإيمان.

المبحث الأول

مفهوم الإيمان

في هذا المبحث تتم محاولة الكشف عن مسمى الإيمان الذي يدخل فيه الإنسان حصن الدين ومعه يُعصم دمه وماله..، بمعنى تشخيص الحد الأساس من الإيمان الذي يدخل الإنسان في رابطة الدين، كذلك سوف يتم التركيز على أهمية القصد الإنساني في حقيقة الإيمان، وإذا كان الإيمان فيصلا بين النجاة والهلاك فلابد من كونه فعلا اختياريا، وإذا كان فعلا اختياريا فإن ذلك يعيننا في تحديد ماهية الإيمان، كما سيتبين.

المقصد الأول: الإيمان في اللغة:

يظهر من ابن منظور أنّ له استعمالات مختلفة: الأمن ضد الخوف، الأمانة ضد الخيانة، الإيمان ضد الكفر، الإيمان: التصديق، وضده التكذيب يقال آمن به قوم، وكذب به قوم[1]، والتصديق يتعلق بمحل البحث، وهو أهم ما يمكن استحصاله من أقوال اللغويين قال الراغب الأصفهاني: (أصل آمن أأمن بهمزتين لُيِّنت الثانية. واشتقاقه من الأمن[2] وغيره، وأصل الأمن كما ذكر الراغب: طمأنينة النفس وزوال الخوف)[3].

ويرى الراغب أن هناك تعارضاً قد وقع في المعنى اللغوي لـ(الأمن) في سورة النساء، آية(...يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ}[4]؛ لأن الشيء الوحيد الذي يمنح الطمأنينة في رأيه هو الحق الذي يزيل الخوف من القلب، بينما تشير الآية إلى أن معنى (الجبت والطاغوت) هو الذي يمنح الأمن ويزيل الخوف. فهو يجيب عن

1- ابن منظور، لسان العرب: 13 /21.

2- الفيروز آبادي، مجد الدين، القاموس المحيط: 1060.

3- الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 90.

4- سورة النساء: 51

السؤال المقدَّر: لماذا صار الجبت والطاغوت مفعولاً لـ"يؤمنون"؟ ويقول: لفظ (يؤمنون) استُعمل بعنوان الذم؛ لأنه ليس من شأن القلب أن يطمئن إلى الباطل، ووصَفَ الإيمان بالله أنه تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح [1].

ويفرق السبحاني - من علماء الامامية- بين التصديق والمعرفة بقوله: (والفرق بين التصديق والمعرفة واضح، لأن في الأول سكون النفس وهو كسبي اختياري يؤمر به ويثاب عليه، والمعرفة ربما تحصل بلا كسب، والفرق بينهما كالفرق بين الإيمان والعلم، فلو كان التصديق ملازماً للتسليم فهو، وإلا يشترط فيه وراء التصديق: التسليم، لقوله سبحانه: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا [2])..)[3]، وربما العكس هو الواقع فتكون المعرفة كسبية والتصديق يحصل بالضرورة، فسكون النفس تارة يكون فعلا اختياريا وأخرى يكون غير اختياري بل يعود إلى ما سبب ذلك السكون.

المقصد الثاني: الاتجاهات الكلامية في تحديد مفهوم الإيمان:

لم تظهر تعريفات للإيمان بشكل مستقل وواضح في العهد الأول من الإسلام، بل كان الاستعمال غير منضبط في معنى محدد، ولم يكن ثمة اصطلاح على حدود واضحة لمعنى الإيمان.

وقد بدأ الاختلاف الحقيقي عند الاتجاهات الكلامية، فللفِرَقِ والمذاهب الكلامية آراء متعددة في تحديد مفهوم الإيمان، وبحسب استقراء بسيط تبين أن معظم علماء الكلام المسلمين يتفقون على أن الإيمان هو التصديق كما هو مفاد دلالته اللغوية، إلا أنهم اختلفوا في مدلول التصديق من جهة، وفيما يضاف إلى التصديق من قول وعمل من جهة ثانية، كذلك اختلفوا فيما ينعقد عليه الإيمان،

1- ظ: الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 2223.

2- سورة النساء: 65.

3- السبحاني، جعفر، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة: 11.

وسوف يتم عرض آرائهم بالإجمال حول مفهوم الإيمان.

أولا:رأي الخوارج:

يرى الخوارج أن حقيقة الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بكل ما جاء به الشرع، فالإيمان عندهم لا يتحقق إلا بالقول والعمل بأوامر الشرع ونواهيه، وهو ما لا طريق لنا سواه للاستدلال على ما في قرارة نفسه من تصديق، أي أن الإيمان لا يتجزأ فإما أن يأتي به الشخص كاملا، وحينئذ يسمى مؤمنا أو ينقص منه بعض الأعمال فيخرج عن الإيمان[1].

لقد تشدد الخوارج في تحديد مفهوم الإيمان عندما تناولوا مسألة مرتكب الكبيرة بحيث تتبدى لديهم المنطقة الوسطى بين الإيمان والكفر، فالإنسان في منظورهم إما مؤمن أو كافر بشكل يمنع تصور أي مرحلة انتقالية تفترض حالات الشك أو الانحراف الابتدائي للمعتقد.

ثانيا: رأي المعتزلة

يرى المعتزلة أن الإيمان يتجلى في القيام بجميع الطاعات فرضها ونفلها، والإيمان عندهم هو جميع الطاعات فرضها ونفلها، وإن المعاصي ضربان: منها ما هو صغائر، ومنها ما هو كبائر. وإن الكبائر على ضربين، منها ما هو كفر، ومنها ما ليس بكفر ... الخ...، والقائل بهذا القول هم أصحاب أبي الهذيل، وقال هشام الفوطي: الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها، والإيمان على ضربين، إيمان بالله، وإيمان لله،وقال عباد بن سليمان: " الإيمان هو جميع ما أمر الله سبحانه به من الفرض وما رغب فيه من النفل، والإيمان على وجهين: إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافراً كالملة،

1- عواجي، غالب بن علي، الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية: 258.

والتوحيد، والإيمان لله إذا تركه تارك لم يكفر.[1]

والـذي يفهم مـن موقف المعتزلة - إجمـالا - هو طبيعة تفسـيرهم للإيمان من حيث كونه إيمانا حقيقيا كاملا وهو ما وقع في تصور أغلب الاتجاهات الاسلامية، بمعنى تفسـير مفهوم الإيمان لم يقف عند الإيمان البسـيط الذي يسـاوق الإسلام (الإيـمان الظاهـري) بل تم الوغـول إلى الايمان بمعنـاه الحقيقي الـذي يريده الله تعالى، والمسـألة بهذا الإطار تنحو منحى عقائديا صرفا، أما على المسـتوى الفقهي فالإيـمان الظاهـري هو ما تنبغي ملاحظته في تأسـيس التصـور الموضوعي لحكم التكفير.

ثالثا: رأي الأشاعرة:

ونقل عن الأشعري حول مفهوم الإيمان قولان: أولهما أن الإيمان قول وعمل، وثانيهما هو أن الإيمان مجرد المعرفة بالله، وهو الموافق لقول المرجئة، ويعود هذا الى المراحل الاعتيادية التي مر بها الأشعري.[2]

وأورد الشهرستاني قولا أكثر تفصيلا بأن: (الإيمان هو التصديق بالجنان، وأما القول باللسـان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدق بالقلب، أي أقر بوحدانية الله تعالى، واعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاؤوا به من عند الله صح إيمانه، حتى لـو مات عليه في الحال كان مؤمنا ناجيا، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك)[3].

وتكلـم أبرز الفقهاء من الأشـعريةفي مفهوم الإيمان فقـال أبو حنيفة: (الإيمان

1- ظ: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، وتحقيق الدكتور عثمان، ص707، ط1 مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، سنة 1384هـ1965م. ظ: الأشعري، مقالات الاسلاميين، ت: محي الدين عبد الحميد: 1 /329.

2- ظ: موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، وهي قاعدة بيانات ألكترونية، إعداد: مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ عَلوي بن عبد القادر السقاف، الناشر: موقع الدرر السنية على الإنترنت: 2 /17.

3- الشهرستاني، محمد عبد الكريم، أبو الفتح، الملل والنحل: 101.

هو الإقرار والتصديق)[1]، فيؤكد على المعرفة والاذعان النفسي، ويقول ابن حزم: (الإيمان هو جميع الطاعة، فأيُّ طاعة أطاع العبد بها ربَّه فهي إيمان وهو بفعله إياها مؤمن وأي معصية عصى بها العبد ربَّه فليست إيمانا، فهو بفعله إياها غير مؤمن، والإيمان والطاعة شيء واحد، فمعنى ليس مؤمنا ليس مطيعا لله تعالى ولو كان نفي الإيمان هاهنا إيجابا للكفر لوجب قتل السارق ومن ذكر معه على الردة هذا لا يقوله أحد ولا فعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم)[2]، يتضح من قول ابن حزم أن العمل مقوم لمعنى الإيمان، وهو قريب مما تذهب إليه الخوارج،وتتضح أهمية ملاحظة العمل كعنصر مقوم لحقيقة الإيمان من خلال قول البغوي: (اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السنة على أن الأعمال من الإيمان.. وقالوا: إن الإيمان قول وعمل وعقيدة).[3] ومثله قول الحافظ بن عبد البر: (أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية... إلا ما ذكر عن أبي حنيفة وأصحابه فإنهم ذهبوا إلى أن الطاعات لا تسمى إيماناً)[4].

ولا فرق بين قولهم: إن الإيمان قول وعمل، أو قول وعمل ونية، أوقول وعمل واعتقاد. فكل ذلك من باب اختلاف التنوع، فمن قال من السلف: إن الإيمان قول وعمل أراد قول القلب واللسان وعمل القلب والجوارح.

ومن زاد الاعتقاد رأى لفظ القول لا يفهم منه إلا القول الظاهر، أو خاف ذلك، فزاد الاعتقاد بالقلب.

ومن قال: قول وعمل ونية، قال: القول يتناول الاعتقاد (قول القلب)، وقول اللسان، وأما العمل فقد لا يفهم منه النية (عمل القلب)، فزاد ذلك[5]

1- القاري، الملا علي، شرح الفقه الأكبر: 302.

2- ابن حزم، ابو محمد علي بن أحمد، المحلى بالآثار: 11 /228.

3- الحسين بن مسعود، البغوي، شرح السنة: 1 /3839.

4- التمهيد 9 /238.

5- ظ: الإيمان لابن تيمية 163، والإيمان الأوسط 47، 48.

خلاصة ما سبق من حقيقة الإيمان الشرعي أنها مركبة من قول وعمل، والقول قسمان: قول القلب، وهو الاعتقاد، وقول اللسان، وهو التكلم بكلمة الإسلام.[1]

قال المرداوي: (وأن يعلم أن الإيمان بالله عزو وجل هو: التصديق بالقلب).[2]، وقال الجويني: (المرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد، والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته)[3].

إن محور رؤية الجمهور إلى الإيمان يتمثل في (التصديق) وهو ما سيتم تفصيله لاحقا.

رابعا: الماتريدية

وذهب جمهور المحققين من الماتريدية - وعلى رأسهم أبو منصور الماتريدي- إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، وذهب بعضهم إلى أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان[4].

والمحكي عن أبي منصور الماتريدي أن الإيمان هو التصديق، وأن قول اللسان شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يستثنى فيه.

قال الماتريدي: (ثم قد ثبت بأدلة القرآن وما عليه أهل الإيمان، والذي جرى

1- ظ: الوهيبي، محمد بن عبد الله بن علي، نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف: 22، نسخة الكترونية

2- المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مطبعة السنة المحمدية، ت: محمد حامد الفقي: 33.

3- الجويني، أبو المعالي، الإرشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد، ت: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1405هـ: 333.

4- ظ: التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية: 5556، وكذلك: الحنفي، قاسم، حاشية المسامرة في شرح المسايرة: 290

به من اللسان أن الإيمان هو التصديق)[1].

وينسجم الموقف الماتريدي مع سابقه من حيث التركيز على التصديق كمحور أساس في تصور حالة الإيمان، وهو ما يمكن ان نعبر عنه بالمعنى البسيط أو الأولي للإيمان والذي يحتاج بطبيعة الحال إلى مزيد من البيان والتفصيل من تحليل مفردة التصديق وتفاصيلها من الناحية النفسية

خامسا: رأي المرجئة:

ويجمع المرجئة القول بعدم دخول الأعمال في الإيمان، لهذا فإن أدلتهم منصبة على ما يدل على أن الإيمان في القلب دون الجوارح وأن العمل ليس داخلاً في حقيقة الإيمان، ولا هو جزء منه، مع أنهم لا يغفلون منزلة العمل من الإيمان تماماً إلا عند الجهم ومن تبعه في غلوه، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأن التصديق بالشيء والجزم به لا يدخله زيادة ولا نقصان، وأن أصحاب المعاصي مؤمنون كاملو الإيمان بكمال تصديقهم وأنهم حتماً لا يدخلون النار في الآخرة[2].

إن عملية الفصل بين الايمان والعمل ذات أثر كبير على مسألة التكفير، إذ يتأثر الأخير بذلك الفصل من حيث الاكتفاء بتحقق الاعتقاد على المستوى النفسي وعدم مدخلية العمل في تحقق الإيمان، لكن الحيثية التي يؤسس من خلال المرجئة تصورهم عن الفصل بين الايمان والاعتقاد تختلف عن الحيثية التي أحاول أن أوسس لها هنا، إذ تفترض فكرة الفصل لدى المرجئة أن الاعتقاد لوحده يمكن أن يكون منجيا في الآخرة وأن الأعمال لا تكتسب أية قيمة في إطار المقبولية الإلهية، على حين أفترض أن الفصل بين الإيمان والعمل مطلوب في خصوص ترتيب الآثار الفقهية أو في خصوص ما نحن بصدده من حكم التكفير، إذ يتم تأسيس الأخير على الظاهر فقط، وتحقق الاعتقاد على المستوى الظاهري كفيل بحقن دم الإنسان، من دون الحاجة إلى التحقق الفعلي من العمل، بمعنى أن العمل يكون

1- محمد بن محمد، أبو المنصور الماتريدي، التوحيد: 332.

2- ظ: عواجي، غالب بن علي، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها: 3 /139.

مكمّلا لحقيقة الإيمان عند الله تعالى وفي الآخرة، أما لدى التصور الفقهي والحكم بالتكفير فلا يكون العمل أو غيره سوى كاشفٍ عن تحقق الإيمان، بالقدر الذي يمنع من تكفير الإنسان وهدر دمه.

المقصد الثالث:محاولة تحديد مفهوم الايمان وفق المنظور القرآني:

يرد لفظ الإيمان في القرآن الكريم على منحيين:

المنحى الأول: يرد لفظ الإيمان مطلقًا؛ مثل: (لا يؤمنون، لا يؤمن، إنما المؤمنون، حبَّب إليكم الإيمان، أفلح المؤمنون،...).

المنحى الثاني: يرد لفظ الايمان فيه مقيدًا؛ كما قال إخوة يوسف لأبيهم: ((قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ))[1].

ولفظ (مؤمن) في هذه الآية معناه (مصدق) وهو مطابق للمعنى اللغوي أي (التصديق).

ويكون لفظ الإيمان مطلقا على قسمين: مقترن وغير مقترن.

ومعنى كونه مقترنا كاقترانه بلفظ الإسلام أو العمل، ويكون الإيمان عند عدم اقترانه كما في قوله تعالى: (يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ)[2]، وهو بمعنى: الدين كله من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، يقول ابن كثير:(أما الإيمان في اللغة، فيطلق على التصديق المحض، وقد يستعمل في القرآن، والمراد به ذلك كما قال تعالى: (وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ)[3]، وكما قال إخوة يوسف لأبيهم: (وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ)[4]، وكذلك إذا استعمل

1- سورة يوسف: 17

2- سورة البقرة: 3.

3- سورة التوبة: 61.

4- سورة يوسف: 17.

مقرونًا مع الأعمال، كقوله – تعالى –: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[1].

فأمَّا إذا استعمل مطلقًا، فالإيمان الشَّرعي المطلوب لا يكون إلا اعتقادًا وقولاً وعملاً.. والإيمان قول وعمل يزيد وينقص)[2].

فيقرر ابن كثير أن الإيمان بمعنى التصديق يتطابق على مستوى الاستعمال اللغوي والاصطلاحي بدليل القرآن الكريم، ولا يكون إلا من خلال الاعتقاد والقول والعمل، وهو ما ركزت عليه أغلب الفرق الكلامية كما سيتضح.

ومن النُّصوص التي جاء فيها الإيمان غير مقترن:

1- ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّـهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَـٰكِنَّ اللَّـهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَـٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ [3].

2- ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [4]

3- ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [5].

والإيمان هنا مفهوم واسع قد يقصد به الدين بنحو مجمل وهو ما يشمل أمر الدين بشكل كلي، لأن الظاهر من نصوص القرآن الكريم أنها تتناول مفردة

1- سورة الشعراء: 227.

2- أبو الفداء، عماد الدين إسماعين، تفسير ابن كثير: 1 / 165.

3- سورة الحجرات: 7.

4- سورة الشورى: 52.

5- سورة الحشر: 9.

الإيـمان ببعدها العـام الذي يختزل مضامين الدين بنحو كلي إذ هي ليسـت بصدد تحديد الإيمان الظاهري الذي يقابل الكفر الموجب للتكفير.

تكوُّن الإيمان لدى الإنسان:

مـن الواضـح أن في الإنسـان جانبين في ضوء الخطـاب القـرآني، أولهما يتعلق بالعقـل، والثاني بالقلب أو الوجدان، وكلا الجانبين بينهما فرق واضح من خلال مراجعة مضامين القرآن الكريم، كذلك بينهما اتفاق في بعض الأحيان، فالعقل له استعماله في القرآن الكريم والقلب أو النفس كذلك لها استعمالها القرآني.

ويكمـن الفـرق في وظيفة كل مـن العقل من جهة، والنفـس من جهة أخرى، والمهـم في تحديـد حالـة الإيـمان هو الكشـف عـن وظيفتـين محوريتـين؛ أولاهما الإدراك والآخـرى الإذعان والإقـرار بالمدرَك، ومن خلال ملاحظة الاسـتعمال القـرآني يتبين أن الإنسـان مسـؤول عن كليهما في سـبيل تحقق الإيـمان، ففي قوله تعالى: ((أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ))[1]، وبعد أن يحمل الله عز وجل مسـؤولية القلب عدم التعقل والإدراك، يتبين التأكيد على مسؤولية الإنسـان في تفعيل قابلية الإدراك لديه، ففي قوله تعالى: ((رَبَّنَا إِنَّنَا سَـمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَـادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آَمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآَمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَـيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ))[2]، يتضح أن الإيمان تكليف، وهذا التكليف محله القلب أو النفس، فبعد (السـمع= سمعنا مناديا) تتحقق المعرفة والادراك ومن ثم (فآمنا) أي تحقق الاسـتجابة والاذعان،وعـلى الرغم من التداخل الدلالي بـين القلب والعقل،فإن العقل والقلب والنفس مصطلحات ثلاثة يسـتعملها القرآن بالاشـتراك المعنوي تـارة وبالافـتراق تـارة آخرى، وما نحاول الكشـف عنـه هو الفـارق بين وظيفة الإدراك ووظيفـة الإرادة والفعـل التـي تتجلى في الاذعان، وأثـر ذلك الفارق في

1- سورة الحج:46

2- سورة آل عمران: 193.

تحليل حالة الإيمان عند الإنسان.

ويشير القرآن الكريم إلى أن الإيمان محله القلب من خلال قوله تعالى: (مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)[1]، وقوله تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)[2]، ويأتي هذا الاقتران بين الإيمان والقلب من خلال الاطمئنان ونسبة اليقين الحاصلة في القلب الذي يمثل الجانب الوجداني والنفسي في كيان الانسان، وما العقل إلا كاشف وطريق لحصول نسبة من اليقين في القلب وفي قوله تعالى: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَإِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ) [3]، فإن عدم التعقل هنا من حيث عدم استثمار ما يكشف عنه العقل لا من حيث أن عقولهم لا تدرك، لأن عدم الإدراك أمر خارج عن إطار التكليف بينما عدم إرادة الإدراك أو التنكر لما كشف عنه العقل هو ما يدخل في دائرة المؤاخذة.

لذلك في آية آخرى يتضح أنه عز وجل يحمل النفس مسؤولية الاذعان، بعد تحقق الإدراك، كما في قوله تعالى: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ)[4]، بمعنى (أنهم عرفوها وعلموها بقلوبهم، لكنهم جحدوا بها بألسنتهم طلبًا للعلو والتكبر، ففي ذلك دلالة على أنهم كانوا معاندين، إذ جحدوا ما عرفوا)[5]، والجحود باللسان يسبقه موقف نفسي دافع نحو ذلك الجحود أو هو فعل نفسي يمكن وصفه بالجحود النفسي أو الإنكار النفسي.

1- سورة النحل: 106.

2- سورة الحجرات: 14.

3- سورة الأنفال: 21 – 22.

4- سورة النمل: 14.

5- أبو جعفر الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ت: أحمد حبيب قصير العاملي: 8 / 74.

إذن ثمة تعاقب بين الإرادة والإدراك، فتارة لا يريد الإنسان أن يدرك الحقيقة، وأخرى يدركها ولا يقر بها، ومن هذا يتضح أن الإيمان يتحقق من خلال الإدراك والإقرار بالإدراك، والذي يعبر عنه بالتصديق كما سيتضح، وما سيتم إثباته هو أن الإيمان فعل قلبي يستند إلى حجة باطنة تتضح لدى الإنسان من خلال التبليغ والحجة الظاهرة، وحتى يكون الإنسان في إطار المسؤولية لا بد من تحقق الإدراك للحق ومن ثم الإقرار، والإدراك بمفرده لا يكفي، إذ من دونه لا يكون الإنسان مسؤولا إذا لم يدرك الحقيقة، لأن تحقق الإدراك مسألة غير إرادية، فلابد من تحقق الإدراك ومن ثم يكون على الإنسان أن يؤمن أي يصدق، ثم إن للتصديق أثرا محوريا في تحديد مفهوم الإيمان، ذلك أن الإيمان – لغة – هو التصديق، وكذلك في الاصطلاح، ويكاد يتفق علماء المسلمين على أن الإيمان هو التصديق، مع أنهم يختلفون في مضمون التصديق وما يضاف إليه من عناصر آخرى تدخل في حقيقة الإيمان عند شطر منهم، وتدخل شرطا في كماله عند شطر آخر منهم.

عند الرجوع الى أهم نصوص الأئمة (عليهم السلام) التي توضح مفهوم الايمان تتضح الكثير من ملامح المفهوم، فقد سُئل أمير المؤمنين (عليه السلام) عن الِإيمان، فقال: (الِإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأَركان)[1]، فيتبين الجانب المعرفي، ومن ثم مسؤولية الإنسان في الاقرار والاذعان النفسي، وقال الإمام الباقر (عليه السلام) في معرض تفريقه بين الِإسلام والِإيمان: (الِإيمان إقرار وعمل والِإسلام إقرار بلا عمل)[2]،

ويتضح من خلال تلك الأَحاديث ونظائرها أنّ أهل البيت عليهم السلام قد رفضوا كون الِإيمان مجرد إقرار باللسان، أو اعتقاد بالقلب، أو بهما معاً؛ لأنه فهم سطحي قاصر، إذ هكذا إيمان لا روح فيه ولا حياة، ما لم يقترن بالعمل، على أن الايمان بهذا المستوى يعبر عن الايمان الحقيقي الذي ينبغي أن يكون عليه

1 - نهج البلاغة، صبحي الصالح: ٥٠٨ | حكم ٢٢٧.

2 - الحر العاملي، محمد بن الحسن،الفصول المهمة في اصول الأئمة: 1 /460

الإنسـان أمـام خالقه ومعبوده، على حين يقتصر الاسـلام على الإيـمان الظاهري المتمثل بالقول الذي يتضمن النطق بالشهادتين.

ويمكـن القول إن الاحاديث التي وردت بشـأن أهميـة العمل في الإيمان تثبت الإيـمان بالمعنـى العقائـدي لا الإيمان بالمعنـى الفقهي إذ يقتـصر الأخير على نطق الشهادتين وبه تحقن الدماء.

أثر التصديق في تحقق الإيمان:

بما أن تعريفات الإيمان تدور حول مفردة (التصديق) فإن الأخير يستدعي شيئا من التفصيل، فيفصِّل الشهيد الثاني من علماء الإمامية القول في حقيقة التصديق: (..التصديـق مـن أقسـام العلـم، وهـو من الكيفيـات النفسـانية لا مـن الأفعال الاختيارية، لأنّا إذا تصورنا النسـبة بين الشـيئين وشـككنا أنها بالإثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها، فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسـبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع، نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيـار في مبـاشرة الأسـباب وصرف النظـر ودفع الموانع ونحـو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكان هذا هو المراد بكونه سببا اختياريا، ولا تكفي المعرفة، لأنها قد تكون من دون ذلك، نعم يلزم أن تكون المعرفة النفسية المكتسبة بالاختيار تصديقا، ولا بأس بذلك)[1]. يظهر من كلام الشهيد الثاني أن التصديق معرفة تسـتلزم إذعانًا، وهو كيف نفسـاني، وعليه يمكن القول أن حقيقة الإيمان تنطوي على إدراك وإذعان أو إقرار.

وبالنظر إلى إلى الإيمان كمسـؤولية على عاتق الإنسان، يمكن أن يطرح تساؤل مفاده: (أين يكون الإنسـان مسؤولا في الحالة الإيمانية؟ في مرحلة التصديق أم في مرحلة أخرى لاحقة عليه؟) وللإجابة على هذا التساؤل يمكن افتراضفرضين في وصف حالة التصديق:

الأول: أن يكون التصديق فعلا من الأفعال الإرادية.

1- زين الدين بن نور الدين، المعروف بالشهيد الثاني، حقائق الإيمان، 78.

الثاني: أن يكون التصديق فعلا من الأفعال غير الإرادية.

أما الأول، فإن المراد بالتصديق هو من قبيل تصديق المخبر بمطابقة خبره للواقع من عدمها، فلا يمكن - والحال هذه - أن يكون فعلا إراديا، وإنما يكون مرهونا بطبيعة الخبر، فحتى أُصدِّقُ أيَّ خبر فعلى مستوى الحالة النفسية لا يمكن التحكم بإرادتي واختياري بين تصديق الخبر أو نفيه، بل يعتمد الحكم على مطابقة الخبر ومدى تصوري له.

وإن كان المراد من التصديق الإقرار والإذعان بمضمون الخبر، فالواقع أن الإقرار غير التصديق من الناحية اللغوية والاصطلاحية، كذلك هو مرحلة لاحقة للتصديق، فغالبا ما يتم تصديق بعض الأخبار ومن ثم لا يتم الإقرار لها، ومقابلتها بالإنكار، وهو ما يتوافق مع قوله تعالى:((وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم)) فالآية تقرر حصول حالة التصديق بأعلى مراتبه وهو اليقين ومقابلته بالنكران والجحود وهو ما يقابل الإقرار والإذعان.

وتأسيسا على ذلك تتضح أهمية الفرض الثاني، وهو أن التصديق فعل غير إرادي، وهو ليس مدلولا تاما للفظ الإيمان، بل هو حالة نفسية يتهيَّأ من خلالها الإنسان لكي يؤمن، وهو - أي التصديق- الحجة الباطنة التي تحتم على الإنسان الإقرار والإذعان النفسي ومن ثم القولي والعملي، بمعنى أن التصديق عنصر موضوعي في نفس الإنسان يحصل من طبيعة الخبر أو الرسالة ومن ثم يتخير الإنسان بين إرادة الإقرار والإذعان أو عدم إرادتهما، وهو مفصل المسؤولية الإنسانية في اختيار الإيمان والكفر، فالإيمان والحال هذه يمر بمرحلتين:

الأولى: مرحلة التصديق، وهذه المرحلة مرهونة بتبليغ المرسل سواء كان نبيا أو وصيَّ نبيٍّ أو عالما مبلغا.

الثاني: مرحلة الإقرار، وهي تمام الإيمان، ويبدأ هذا الإقرار بإذعان نفسي ثم يظهر على القول ويترجم بالأعمال.

وإذا كان جل العلماء يفسرون الإيمان بالتصديق فإن رؤيتهم للتصديق من

حيـث هو فعل قلبي اختياري، لذلك نجد اسـتدراكهم على معنـاه وذكر الإقرار والإذعان في ضمنه.

في ضوء هذا التحليل يمكن أن يصاغ مفهوم الإيمان على أساس اعتبار الإرادة الإنسـانية في تحقـق الإيمان، ويمكـن أن يُعد الإيـمان فعلا اختياريـا، تترتب عليه مسؤولية إنسانية تستتبع الثواب والعقاب.

يقـول الطباطبائـي: (الإيـمان بالـشيء ليس مجـرد العلم الحاصل بـه.. فمجرد العلم بالشيء والجزم بكونه حقا لا يكفي في حصول الإيمان واتصاف من حصل له به، بل لا بد من الالتزام بمقتضاه وعقد القلب على مؤداه، بحيث تترتب عليه آثـاره العمليـة ولو في الجملة، فالذي حصل له العلم بأن الله تعالى إلهٌ لا إله غيره، فالتـزم بمقتضـاه وهو عبوديتـه وعبادته وحـده كان مؤمنا ولو علم بـه ولم يلتزم فلـم يـأت بشيء من الأعمال المظهـرة للعبودية كان عالما و ليـس بمؤمن)[1]. يؤكد الطباطبائـي على عدم كفاية العلم في الإيمان، كذلك عدم كفاية الجزم، إلا أن هذا الجـزم إذا كان مصحوبـا بالإقـرار النفسي والإذعان القلبي فسـوف يكون شـيئا آخـر غير العلـم، ويكمـل الطباطبائي قوله: (ومـن هنا يظهر بطلان مـا قيل: إن الإيـمان هو مجرد العلم والتصديق، وذلك لما مـر أن العلم ربما يجامع الكفر، ومن هنـا يظهـر أيضا بطلان مـا قيل: إن الإيمان هـو العمل، وذلـك لأن العمل يجامع النفـاق، فالمنافـق لـه عمل وربما كان ممن ظهـر له الحق ظهورا علميـا ولا إيمان له عـلى أي حـال)[2]، موضحا نفيه لمن يـرى مجرد العلم والتصديـق ولمن يرى مجرد العمـل، ثـم يؤكد على أن (الإيمان هو العلم بالشيء مـع الالتزام به بحيث تترتب عليـه آثـاره العملية، وكل من العلم والالتزام مما يزداد وينقص ويشـتد ويضعف كان الإيـمان المؤلف منهما قابـلا للزيادة والنقيصة والشـدة والضعف، فاختلاف

1-- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: 18 /163.

2- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: 18 /163.

المراتب وتفاوت الدرجات من الضروريات التي لا يشك فيها قط)[1]، والملاحظ أن في كلامه عدم وجود الإقرار النفسي بين مرحلة التصديق ومرحلة العمل والالتزام، وهو ما نروم التأكيد عليه، مع أنه أكد على العلم، والعلم جزء من حقيقة الإيمان، والذين يقولون بأن الإيمان تصديق يسلمون بأن التصديق يتكون من العلم والإقرار، فإما أن تكون حقيقة الإيمان مركبة من التصديق والإقرار، أو تكون مركبة من التصديق الذي ينحل إلى علم والإقرار، ومردُّ ذلك إلى اعتبارات الذهن، والنتيجة واحدة، غاية الأمر أن المهم أن يتم اعتبار الإقرار والإذعان القلبي ضمن حقيقة الإيمان وهو الواقع بالفعل، حتى لا يتم التغافل عن عنصر الإرادة والاختيار الإنساني حتى على المستوى النفسي، وإلا لأصبح الكافر معذورا مع كون الإيمان حالة نفسية غير إرادية.

المقصد الرابع: العلاقة بين الإيمان والعمل:

وفي خصوص العلاقة بين الإيمان والعمل فقد تكلم فيها العلماء المسلمون كثيرا، واختلفوا بين القول بأن العمل جزء من حقيقة الإيمان والقول بأن العمل منفصل ولازم للإيمان، أو يمكن القول بأن خلاصة أقوال العلماء في هذه القضية أن العمل إما أن يكون هو الإيمان نفسه أو لازما له، وفي الواقع لا توجد أهمية كبيرة لهذه الجزئية، فإن لم يكن العمل ضمن الإيمان فهو لازم له ومن ثم فلا إيمان مقبول من دون عمل، إلا أن أغلب الذين تكلموا في هذه القضية قد دفعهم هاجس مفاده الخوف من القول بأن الإيمان القلبي بمفرده يكفي للنجاة كما هي دعوى المرجئة، والحقيقة أن المسألة تارة تبحث على مستوى المفهوم وآخرى تبحث على مستوى ترتب الآثار الواقعية، لذلك لا بد من الفصل بين المستويين.

إن الخوارج والمعتزلة جعلوا الإيمان مركّباً من التصديق والعمل، ولأجله كفّروا مرتكب الكبيرة أو جعلوه في منزلة بين المنزلتين، لكن دراسة الموضوع

1- المصدر نفسه.

حسب الآيات القرآنية، ترشدنا إلى خروج العمل عن الإيمان، وتكفي في هذه الآيات التالية:

1ـ قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ [1] فمقتضى العطف هو المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فلو كان العمل جزءًا من الإيمان فإنه يقتضي التكرار، وإن الصالحات جمع معرّف يشمل الفرض والنقل، والقائل بكون العمل جزءاً من الإيمان يريد به خصوص فعل الواجبات واجتناب المحرمات، فكيف يمكن أن تكون الصالحات بهذا المعنى جزء الإيمان ويكون ذكره من قبيل عطف الخاص على العام.[2]

وقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ ﴾[3]، وقوله (وهو مؤمن) جملة حالية والمقصود يعمل صالحاً حال كونه مؤمناً وهذا يقتضي المغايرة.

وقال تعالى: ﴿ أُولَـٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾[4]، ولو كان العمل جزءًا منه لما كان القلب محلاً لجميعه، وقال سبحانه: ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [5].

والملاحظ أن ظاهر الآية كون القلب محلاً لجميع الإيمان مع أن جمهور الفقهاء والمتكلمين جعلوا الإقرار باللسان جزءاً منه والإقرار قائم باللسان لا بالقلب، ولكن حقيقة الإيمان ومرتكزه هو القلب، غير أنه لا يصح الحكم بكونه مؤمناً إلا بعد اعترافه باللسان.

1- سورة البقرة: 277

2- ظ: السبحاني، جعفر، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة: 17.

3- سورة طه: 112

4- سورة المجادلة: 22

5- سورة الحجرات: 14

ونعرض لأهم الأقوال :

أورد اللالكائي قول الأوزاعي: (لا يستقيم الإيمان إلا بالقول، ولا يستقيم الإيمان والقول إلا بالعمل، ولا يستقيم الإيمان والقول والعمل إلا بنية موافقة للسنة، فكان من مضى ممن سلف لا يفرقون بين الإيمان والعمل، العمل من الإيمان، والإيمان من العمل، وإنما الإيمان اسم جامع كما جمع هذه الأديان اسمها، وتصديقه العمل، فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدق ذلك بعمله، فذلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدق بعمله لم يقبل منه، وكان في الآخرة من الخاسرين)[1]، ويشير الأوزاعي إلى من قبله كانوا لا يفرقون بين الإيمان والعمل، والملاحظ في قوله التداخل بين جانب المفهوم وجانب الواقع والتحقق والذي يجب أن يكون عليه المؤمن.

كذلك حكى اللالكائي قولا للشافعي: (وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ومن أدركناهم يقولون الإيمان قول وعمل ونية لا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر)[2]، وهو يتحدث عن الإجزاء، ومن يقول بأن العمل شرط أو لازم للإيمان يتفق مع ما يذهب إليه الشافعي من توقف الإجزاء على العمل، إلا أن ذلك لا يعني عدم انفصال الإيمان والعمل من ناحية المفهوم.

وفي الإيمان لابن منده: (قال أهل الجماعة: الإيمان هي الطاعات كلها بالقلب واللسان وسائر الجوارح، غير أن له أصلا وفرعا، فأصله المعرفة بالله والتصديق له وبه وبما جاء من عنده بالقلب واللسان مع الخضوع له والحب له والخوف منه والتعظيم له مع ترك التكبر والاستنكاف والمعاندة، فإذا أتى بهذا الأصل فقد دخل في الإيمان ولزمه اسمه وأحكامه ولا يكون مستكملا له حتى يأتي بفرعه وفرعه المفترض عليه أو الفرائض واجتناب المحارم)[3]، وهنا تتضح رؤية آخرى مفادها

1- اللالكائي، هبة الله بن الحسن، شرح أصول إعتقاد أهل السنة والجماعة: 5 /886

2- المصدر نفسه.

3- ابن منده، محمد بن إسحاق، الإيمان: 1 /331.

أن الإيمان له أصل يتعلق بالجانبالنفسي للإنسـان يتعلق بالإدراك والإذعان، وأما الفـرع فهو العمل مـن أجل اكتمال الإيـمان وقبوله، ويحكي الطـبري ذلك: (قال بعض أهل السـنة: الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسـان وعمل بالجوارح، فمن أتـى بمعنيـين من هذه المعاني الثلاثة ولم يأت بالثالث فغير جائز أن يقال إنه مؤمن ولكـن يقـال لـه: إن كان اللذان أتـى بهما المعرفـة بالقلب والإقرار باللسـان وهو مفـرط في العمل فمسـلم، وقال آخرون من أهل هـذه المقالة: إن كان كذلك فإننا نقول هو مؤمن بالله ورسوله ولا نقول هو مؤمن على الإطلاق، وقال آخرون من أهـل هـذه المقالة: إن كان كذلك فإنه يقال له مسـلم ولا يقـال له مؤمن إلا مقيدا باستثناء فيقال هو مؤمن إن شاء الله)[1].

ومـع كل ذلـك الإرباك الملاحظ بـين الكثير من الأقوال يثبـت أن الإيمان من حيث هو يبقى شـيئا منفصلا عن العمل، لكنه بلا عمل لا يكون منجيا، فتحققه على المستوى الباطني لا يتوقف على العمل، بل العكس، فالعمل لا يكون إلا مع الإيمان.

والذيـن قالـوا بـأن الإيمان هـو العمل ربما كانـوا ذوي رؤية تختلـف عن رؤية المتأخريـن في تحديدهـم لمفهوم الإيـمان، فهنـاك طائفة من أهل الحديـث يفرقون بين الإسـلام والإيمان فيعدون الإسلام هو التصديق والإقرار، والإيمان هو جميع الطاعـات والأعـمال، فيقول أبو القاسـم الأصبهاني: (الإيمان والإسـلام اسـمان لمعنيين، فالإسلام عبارة عن الشهادتين مع التصديق بالقلب، والإيمان عبارة عن جميـع الطاعـات خلافا لمن قال الإسـلام والإيمان سـواء...)[2] إلى أن قال: (وقد ذكرنـا أن الإيمان عبـارة عن جميع الطاعات والإسـلام عبارة عن الشـهادتين مع طمأنينة القلب).

وعليه فإن المسألة من حيث الدقة تبقى خاضحة إلى الاعتبار بحسب اختلاف

1- الطبري، محمد بن جرير، التبصير في أصول الدين: 188.

2- الأصبهاني، إسماعيل بن محمد، المعروف بقوام السنة، الحجة في بيان المحجة: 1 /437.

الاتجاهات، ولكن بقدر ما يلزم عرضه من علاقة الإيمان بالعمل يتضح أن العلاقة تتحدد في جانبين؛ أولهما جانب المفهوم والآخر جانب التحقق والكمال، ففي جانب المفهوم لا يدخل العمل ضمن الإيمان، ومن جانب تحقق الإيمان وكماله لا يكون الايمان حقيقيا وتاما إلا بالعمل.

وبعبارة أخرى لا يكون الإيمان إلا بالعمل حينما يتم تصوره في إطار علم العقائد إذ يكتسب الإيمان المقبولية الإلهية من خلال تحقق العمل، أما من الناحية الفقهية فالعمل ليس إلا كاشفا عن الإيمان وربما القول يكفي من دون العمل في تحقق الإيمان الظاهري الذي يترتب عليه حكم التكفير فقهيا.

المقصد الخامس: تحقق الإيمان الظاهري بنطق الشهادتين

مع ملاحظة أن مفهوم الإيمان على شقين؛ الأول الإيمان البسيط، وهو ما يكون إيمانا بالمعنى الأدنى، والذي يكون معه الإنسان داخلا في الدين، ويعبر عنه بالإيمان بالمعنى الأعم أو الإسلام الظاهري، ولا يكون متفاوتا في رتبه ودرجاته، والشق الثاني أن يكون إيمانا بدرجة أعلى، وحينئذ يكون بالمعنى الأخص وهو الإسلام الحقيقي ويتفاوت في رتبه ودرجاته أيضًا.

ويركز البحث على النوع الأول الذي له علاقة بالموضوع، من حيث تحقيق الإيمان المنجي، الذي هو من شأن الرؤية الفقهية لا الكلامية، فما هي القضايا التي يجب أن يؤمن بها الإنسان لكي يتم الحكم عليه بالإسلام؟

وربما طال كلام العلماء في هذه القضية، أو أنها من القضايا الواسعة التي يصعب تحديدها، إلا أن الحيثية التي سيتم التركيز عليها محددة، بمعنى أنه سيتم البحث عن متعلق الإيمان الذي يكون معه الإنسان محقون الدم، أو الوسيلة التي يتحقق بها الإيمان بالمعنى الأعم، وعليه لابد من وجود محققات أو متعلقات، يتعلق بها الإيمان، وما ينبغي أو يجب الإيمان به، وواضح أن المضامين الدينية متعددة، ولا يمكن حصرها بشكل محدد، فعلى الإنسان أن يؤمن بقضايا عديدة، إلا أن ثمة

قضايا رئيسة تعد من الأسس الأولى لتكون الإيمان، وتحديد تلك القضايا يعتمد على المقصود من الإيمان بالمعنى العام، أو الإيمان المنجي.

ويتفق علماء المسلمين قاطبة على أن النطق بالشهادتين كان من علامات اعتناق الدين، وهي وإن كانت علامة ظاهرية إلا أنها من الناحية العملية تعد إجراءً منطقيا وواقعيا لأجل فرز المؤمنين عن الكافرين، على أن هذا الفرز لدى بعض الاتجاهات ليس حاسما أو نهائيا، وإنما فرزٌ أوليٌّ يستتبع إجراءات أخرى، من قبيل التحقق من حال المؤمن.

وقد ذكر ابن منده في كتابه الإيمان[1] (ذكر ما يدل على أن قول لا إله إلا الله يوجب اسم الإسلام ويحرم مالُ قائلها ودمُه، وذكر فيه حديث المقداد، قال: قلت يا رسول الله أرأيت إن اختلفت أنا ورجل من المشركين ضربتين فقطع يدي، فلما هويت إليه لأضربه قال: لا إله إلا الله، أأقتله؟ أم أدعه؟ قال: "بل دعه"[2] والمعنى منه أن القول وإن كان بدافع الخوف فهو كافٍ في حقن دم الانسان وهذا ما أفرزه واقع التجربة النبوية في قبول إيمان من نطق الشهادتين فقط، فقد أوردابن الصلاح: (...وحكم الإسلام في الظاهر يثبت بالشهادتين ...)[3] وذكر ابن رجب الحنبلي: (ومن المعلوم بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل من كل من جاءه يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط، ويعصم دمه بذلك ويجعله مسلماً)[4].

والنطق بالشهادتين إما أن يكون باللسان فقط أو يجتمع معه التصديق القلبي، والأول يكون كافيا، بحكم الاعتماد على الظاهر، وكما روي في موثقة سماعة: ((قال: قلت لأبي عبد الله(عليه السلام): أخبرني عن الإسلام والإيمان أهما

1- ابن منده، محمد بن إسحاق، الإيمان: 1 / 198.

2- رواه البخاري المغازي (الفتح): 7 /321، والديات باب قوله تعالى:(ومن يقتل مؤمناً متعمدا..}: 12 /187، ومسلم في القسامة، باب المجازاة بالدماء في الآخرة: رقم 1678.

3- النووي، أبو زكريا محيي الدين، شرح النووي على مسلم: 1 /148.

4- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن، جامع العلوم والحكم 72.

مختلفان؟ فقال: إن الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان، فقلت: فصفهما لي، فقال: الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح، وعلى ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدى، وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام، وما ظهر من العمل به، والإيمان أرفع من الإسلام بدرجة، إن الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر، والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن وإن اجتمعا في القول والصفة). ورويت هذه الرواية بمضامين قريبة وبطرق كثيرة، رواها حمران بن أعين[1].

يتضح جليا في هذه الرواية كفاية الإقرار اللساني، مع أنها تشير إلى الإقرار بالوحدانية والنبوة، ومع ذلك فقد أضاف لهاعلماء الكلامأصولا أخرى من خلال الاستنباط والفهم للنصوص الدينية، وستتم محاولة التوفيق بين مضمون النطق بالشهادتين والقدر المتيقن من أصول الدين الأساسية، لأن ثمة أصولا مناقشًا فيها من حيث دخالتها في تحقق الإيمان البسيط.

وثمة قول بأن الإقرار بالشهادتين لا يكفي من دون البينة،فهو مجرد إعلان[2]، وهو وإن صح من الناحية الواقعية، إذ أنه مجرد إعلان إلا أن ذلك لا يستدعي البينة حتى يحقن دمه، وهذا القول مخالف للظاهر من قول رسول الله (صلى الله عليه واله): (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله..)[3]، فضلا عن قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا)[4]، والسلام بمعنى الاستسلام وقيل هو بمعنى الإسلام أي لا تقولوا لمن ألقى إليكم

1- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: 2 /26+ الحر العاملي، محمد بن الحسن، الفصول المهمة في أصول الأئمة: 461/ 1

2- ظ: مدكور، رجب مختار، التكفير والهجرة وجها لوجه: 107.

3- البخاري، محمد بن سماعيل، صحيح البخاري: 1 /51، باب 13 حديث(25)

4- سورة النساء: 94.

الإسـلام أي كلمة الشهادة لسـت مؤمنا، وقيل هي بمعنى السلام الذي يتلخص بالتحية، وفيها نهي للمسلمين عن إهمال ما يجيء به الكافر من إعلان إسلامه[1].

كذلـك يقـول ابن محمد عبد الوهاب: (ولا ريب أنه لو قالها أحد من المشركين ونطق أيضاً بشهادة أن محمداً رسول الله، ولم يعرف معنى الإله ولا معنى الرسول وصـلى وصام وحج، ولا يدري ما ذلك، إلا أنه رأى الناس يفعلونه فتابعهم، ولم يفعل شـيئاً من الشرك، فإنه لا يشـك أحد في عدم إسـلامه)[2]، ولم يرد عن النبي (صلى الله عليه واله) أن العلم مشروط في أداء النطق بالشهادة حتى ولو كان علما إجماليا، وهو كلام بحاجة إلى دليل، وقد اشتهر القول بأن النطق بالشهادتين لابد أن يكـون مصحوبا بالالتزام بلوازمها[3]، وهو صحيح بالنسـبة للإيمان الواقعي، أما الإيمان بالمعنى الأعم أو الإسلام الظاهري فلا يمكن اشتراط العمل والالتزام بمضمون الشـهادة، ومع عدم التزام من نطق الشـهادتين يبقى مسلما لا مؤمنا كما هو مشـهور لدى علماء المسـلمين، أما أن يرجع كافرا وتترتب عليه أحكام الكفر فهذا مما لم يعرف عن الإسلام في بادئ عهده.

إن هـذه الضابطة جـاءت ضمن دعوات متآخرة تبنتها الحـركات الجهادية التي أبعـدت عمليـة اعتناق الدين عن مسـارها الطبيعـي إلى حالة من التشـدد في قبول تدين الإنسان، ففي قوله تعالى: (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّـهِ وَاللَّـهُ يَعْلَـمُ إِنَّكَ لَرَسُـولُهُ وَاللَّـهُ يَشْـهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُـونَ)[4]، نلاحظ عملية قبـول لفئـة لم تؤمن سـوى باللسـان، والنبي (صـلى الله عليه وآله) مـع علمه بهم لم يصـدر حكـما بتكفيرهـم وآخراجهم عن الملة مـع أنهم عند الله كفـار، إلا أن النبي (صلى الله عليه وآله) لم يرتب أثرا وضعيا بحقهم، كما هو الحال في المرتد، وعلى هذا

1- ظ: الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير: 1 /501.

2- سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد: 80،

3- ظ: آل عقده، هشام بن عبد القادر، مُختَصَرُ مَعارِجِ القَبولِ، وأصله: للشَّيخِ حافظ بن أحمد آل حَكَمِي، دار طيبة الخَضراء، 1421هـ: 480.

4- سورة المنافقون: 1.

الأساس تكون الشهادة وسيلة للدخول الظاهري للدين، وبها تحقن الدماء، أما على مستوى الإيمان الحقيقي الذي ينجي الإنسان عند الله فهذا مما يظهر من أقوال العلماء سالفة الذكر من حيث محورية العمل والإخلاص..، في قبول الإيمان.

وفي ضوء كفاية النطق بالشهادتين لتحقق الإيمان الظاهري، بم يتحقق ذلك الإيمان أو بم يتعلق؟ وتتضح الإجابة بالرجوع إلى أمهات النصوص القرآنية والحديثية المقطوعة الصدور والدلالة.

ومع العودة إلى آيات القرآن الكريم تتضح جملة من القضايا التي يأمر الله عز وجل المؤمنين بالإيمان بها، ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾[1]، تبيان لمجموعة من القضايا التي لا بد للمؤمن أن يؤمن بها، والملاحظ في هذه الآية أن المخاطبين هم من فئة المؤمنين، مما يشير إلى أن مستوى الإيمان المأمور به هنا مستوى عال لا يبلغه المؤمن العادي، وقد يرد إشكال مفاده بأن الآية لو كانت تتحدث عن مستوى عال من الإيمان لما تضمنت التحذير والإنذار من الوقوع في الكفر، والإيمان الذي يكون من الدرجات المتقدمة لا يقابله الكفر بل يقابله الإسلام أو الفسق، ومن الممكن الإجابة عنه بأن الإنذار والتحذير لم يكن موضوعهما الكفر وإن ورد في الآية وإنما يستعمل لفظ الكفر في معاني متدرجة بحسب سياقه في آيات القرآن، بل كان موضوع التحذير والإنذار هو الضلال، والضلال مرتبة أقل من الكفر، فقد يصح أن يكون الإنسان داخلا في الإسلام وهو ضال عن طريق الإيمان الواقعي.

يشير إلى هذا المعنى ابن كثير في تفسيره بأن هذا من قبيل تكميل الكامل وتقريره وتثبيته[2]، إلا أن الأجواء التفسيرية لهذه الآية تؤكد على أن الإيمان بالله

1- سورة النساء: 136.

2- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة: (1420هـ1999م): 2 /434.

والرسـل والكتب والملائكة واليوم الآخـر هي متعلقات للإيمان، فالإيمان بواحد مـن حقائق هـذه المعارف لا يتم إلا مـع الإيمان بجميعها من غير اسـتثناء، والرد لبعضهـا مع الأخذ ببعـض آخر كفر لو أظهـر، ونفاق لو كتم وأخفي[1]، سـوى ما يتعلق بالإيمان باليوم الآخر، فإن فيه نقاشـا علميا حول عدِّه من أصول الدين الأساسية أو ما يمكن التعبير عنه بضروريات الدين.

وقـد اشـتهر عند أصحاب الحديـث حديث جبرئيل مع النبـي (صلى الله عليه وآله) حينما جاءه جبرئيل بصورة رجل وسأله عن تعريف الإسلام والإيمان، فقد ذكر مسلم في صحيحه بسنده عن أبي هريرة: (كان رسول الله صلى الله عليه واله) يوما بارزا للناس، فأتاه رجل فقال يا رسـول الله، ما الإيمان؟ قال (صلى الله عليه واله): أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله، وتؤمن بالبعث الآخر، قال: يـا رسـول الله ما الإسـلام؟ قال (صلى الله عليـه وآله): الإسـلام أن تعبد الله ولا تشرك به شـيئا، وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان، قـال: ثـم أدبر الرجل، فقال رسـول الله (صـلى الله عليه وآله): هـذا جبرئيل جاء ليعلـم الناس دينهم)[2]، وقد وردت هذه الرواية برواية الإمام علي عليه السـلام عن النبي في كتاب سـليم بن قيس[3]، ومع غض النظر عن سـندها فإن مضمونها متكرر في روايات كثيرة.

وبالنظـر للمحتـوى الـذي تتضمنه الشـهادتين ومن خـلال المقارنـة مع هذه المتعلقـات المسـتفادة مـن النـص القـرآني والحديثي، يتضـح أن مضمـون النطق بالشـهادتين - بحسـب الظاهر - لا يتعدى الإيمان بالله ورسـوله، في حين تشـير النصوص الأساسـية إلى وجـوب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسـله إضافة إلى اليـوم الآخر، وهنا يظهر افتراضان: إما أن يكون مضمون الشـهادتين متضمنا لما

1- ظ: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: 5 /64.

2- النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم: 1 /30، و البخاري، محمد، صحيح البخاري: 1 /18.

3- الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس، ت: محمد باقر الزنجاني، (لا، ط) (لا، ت): 175.

تشير إليه النصوص الأساسية من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله..، أو يكون ما تتضمنه الشـهادتان منفصلا عما تؤكد عليه النصوص، وبالتالي تمثل الشهادتان إعلانا أوليا عن الدخول الإسمي في الدين ومن ثم على المعتنق للدين أن يلاحظ الأصول الأساسية المشار إليها في النصوص الدينية.

ويبدو أن الفرض الأول هو الأرجح، إذ لا يسع الداخل في الإسلام أن يبدئ بالإيـمان التفصيلي، الذي يحتاج بطبيعتـه إلى الاطلاع والعلم، بل كان الإيمان بالله وبالرسـول كافيا في دخول الدين، نعم قد يستلزم تقادم الإسلام وانتشار معارفه إلى زيادة متعلقات الإيمان البسيط وهو ما سيتضح في المقصد اللاحق.

وهو أمر بالغ الاهمية بالنظر الى مقتضى الحرية الدينية التي تقررها آية (لا إكراه في الديـن) يتضح جليا أن الدخول الى الإيمان يعد أمرا شـكليا ذا بعد سـياسي الى حد ما في سـياق تقرير الخضوع للسـلطة الدينية في عهد النبي (صلى الله عليه وآله وسـلم) ولا يعني النطق بالشهادة تحقق الايمان الحقيقي إطلاقا مما يبرر وجود فئة المنافقين في ضمن كيان المجتمع الإسلامي.

المقصد السادس: ما يتحقق به الإيمان بين التغير والثبات

يمكن القول أن ما يتحقق به الايمان نسـبي الى حد ما، لأنه خاضع إلى ظروف الزمان والمكان من جهة، وإلى مستوى إدراك الشخص (المؤمن) من جهة أخرى، بمعنى أن تلك الأصول الأساسـية المستفادة من القرآن الكريم والسنة الشريفة، يتـم الإيـمان بها على نحـو الإجمال تـارة، وأخرى على نحـو التفصيـل، كتوحيده سبحانه والحشر يوم المعاد ووجوب الصلاة والزكاة، وقسم آخر معلوم بالإجمال وهـو موجـود بين ثنايا الكتاب وسـنة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسـلم)، ولا محيـص عنـد الكثـير من العلماء مـن الإيمان بما علـم تفصيـلاً بالتفصيل، وبما علم إجمالاً بالإجمال[1]، وكما يقول التفتازاني: (هو تصديق النبي فيما علم مجيئه به

1- ظ: السبحاني، جعفر، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة: 45.

بالـضرورة، أي فيما اشـتهر كونه من الدين بحيـث يعلمه من غير افتقار إلى نظر و اسـتدلال، كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمـة الخمر ونحو ذلك، ويكفي الإجمـال فيما يلاحـظ إجمالاً. ويشـترط التفصيل فيـما يلاحظ تفصيـلاً حتى لو لم يصـدق بوجوب الصلاة وبحرمة الخمر عند السـؤال عنهـما كان كافراً، وهذا هو المشـهور عند الجمهور)[1]، ويتضح من كلام التفتازاني أن القضية نسـبية إلى حد مـا، بمعنـى ما علم مجيئه عـن النبي بالضرورة أو ما اشـتهر كونه من الدين يكون متـداولا في المحيط الاجتماعي وهو يخضع بالتأكيد إلى المسـتوى الذهني والثقافي للمجتمع، وبحسـب الزمان والمكان، ففي بيئة ربما يكفي أن يؤمن الإنسـان بادئا بوجـود الله ووحدانيتـه وصـدق دعوى رسـوله، وفي أخرى ربما يكـون عليه أن يؤمن بقضايا فيها شيء من التفصيل، فالإيمان بتلك المتعلقات على نحو التفصيل غير متاح لكثير من الناس.

وسـتتضح أقـوال بعض علـماء الإمامية في نسـبية تلك المتعلقـات، من خلال تناولهم لـضروري الدين، وأن ضروري الدين خاضع لظـروف الزمان والمكان، فقـد تكون قضية مـا ضرورة مـن ضرورات الدين في زمن محـدد ومن ثم تصبح مـن القضايا المسـتدل عليها والمناقـش فيها، وبالتالي لا تعد مـن ضرورات الدين في أزمـان لاحقـة، كـما أن كثيرا من الأحـكام كانت ظاهرة غايـة الظهور في عهد النبـي (صـلى الله عليـه واله) فإمـا أن يبقى ظهورهـا إلى ما بعد وفـاة النبي (صلى الله عليـه والـه) أو ينقطـع ظهورها لتكون مـن القضايا المختلف فيهـا، كما يظهر مـن كلام الوحيـد البهبهاني، وعلى حد تعبيره يقـول: (ربما يكون الحكم ضروريا في وقـت وإجماعيـا في وقـت، ولا هذا ولا ذاك في وقت)[2]، كذلك يشـير السـيد محمـد باقر الصدر في معرض رده على الاسـتدلال على نجاسـة المخالفين بكونهم ناكرين للإمامة باعتبار كونها من ضروريات الدين والحكم بكفرهم، إذ يقول: (ويـرد عليه: مضافا إلى عدم الالتزام بكفر منكر الضروري - أن المراد بالضروري

1- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد: 5 /127.

2- ظ: الوحيد البهباني، محمد باقر، الرسائل الأصولية: 265 - 268.

الـذي ينكـره المخالف إن كان هو نفـس إمامة أهل البيت (عليهم السـلام) فمن الجلي أن هـذه القضية لم تبلـغ في وضوحها إلى درجة الضرورة ولو سـلم بلوغها حدوثا تلك الدرجة فلا شـك في عدم اسـتمرار وضوحها بتلك المثابة لما اكتنفها مـن عوامـل الغموض..)[1]، ومنـه يتضح أن درجة اليقـين في كل قضية خاضعة للزمان والمكان، وتأسيسـا على ذلك كيف سيتم تحديد متعلقات الإيمان البسيط، ومع التسليم بنسبية بعض متعلقات الإيمان كيف سيتم تحديد الضابطة؟

وللإجابة عن هذا التسـاؤل لابد من تقصي الثابت من تلك المتعلقات، بحيث لا يتصـور أن يتغـير تبعـا للظـروف ولا تبعـا لنـوع إدراك الأشـخاص، ويمكن أن نحـدد القـدر المتيقـن من تلك المتعلقـات الذي يكون ثابتا وراسـخا على نحو الإطـلاق، ومع ملاحظة (الإيمان بالله ورسـوله) نجد أن الإيمان بالله وبالرسـول (صلى الله عليه وآله) يمكن أن يكون متعلقا ثابتا للإيمان، وبطبيعة الحال لا يمكن أن يخضع لتغير مستوى الإدراك.

أمـا النصوص الدينية التي تؤكد على الإيمان بجملة من المتعلقات، فإن الإيمان بـالله يتضمن الإيـمان بالإلوهية والوحدانيـة، والإيمان بالرسـول يتضمن الإيمان بالملائكـة وبقية الرسـل، وبذلك يمكـن أن نحدد متعلقات الإيمان البسـيط بأنها الإيمان بالإلوهية والوحدانية والرسـالة، كما هو المسـتفاد من أكثر التعاريف التي يوردهـا الكثير من العلـماء بخصوص الكفر، كما في تعريف اليـزدي – من فقهاء الامامية – للكافر بقوله: (الكافر من كان منكرا للإلوهية أو التوحيد أو الرسـالة أو ضروريـا من ضروريات الديـن مع الالتفات إلى كونـه ضروريا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة)[2].

أما ملاحظة بقية المتعلقات فيمكن أن تندرج ضمن الايمان الإجمالي بالرسـالة مـن دون الحاجـة إلى التدقيق في تحديدها، ذلك أنها خاضعة لمستوى إدراك الفرد

1- الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: 3 /315.

2- الحكيم،محسن، مستمسك العروة الوثقى: 2 /85

الـذي يؤمن بالرسـالة ومن ثم فإنه لا يمكن اشـتراط تلـك التفصيلات في تحقق الإيمان المنجي بل يكفي الايمان والتصديق الإجمالي بكل ما جاء به الرسول (صلى الله عليه وآله).

وما ذكره الغزالي في (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) إذ يقول: (وأصول الإيـمان ثلاثة: هي الإيمان بالله والإيمان برسـوله والإيمان باليوم الآخر.. وما عدا ذلـك فروع.. وأعلـم أنه لا تكفير في الفروع إلّا في مسـألة واحدة، وهي أن ينكر حكـما ثبت عـن النبي بالتواتر القاطع وأجمعت عليه الأمة بسـائر طوائفها كإنكار وجـوب الصلوات الخمس أو صوم رمضان.. أما ما يظن أنه تواتر هو في الحقيقة ليس منه فهو كثير، حصل في عصور مختلفة ولكنه لم يحصل به العلم القاطع لدى الجميـع)[1]، اذ يحـدد دائـرة الايـمان في الله ورسـوله واليوم الآخر، ممـا يؤدي إلى تقويض مسـاحة موجبات التكفير والغريب أن العلماء لديهم بعض المفارقات في مواقفهـم بين قول يُشـعر بالتأنّي وعدم الاعتباط في التكفـير وقول يصرح بتكفير الآخرين من دون ضابط.

وعـلى أيـة حـال فلا يخفـى أن مقتـضى العـدل الالهـي في التعاطي مـع النفس الانسـانية وقبولهـا للايـمان يتضح من خلال تعـذر التحقق والتقـصي الدقيق من نقاء الايمان الفردي وإلّا لزمَ اختلال النظام، وعليه يكون الايمان الظاهري كفيلا بحقن دم الانسـان من دون أن يتم الكشف عن خلجات النفس الانسانية بشكل تام وهو متعذر التطبيق فليس من الممكن معرفة كل ما يدور في باطن الانسان من معتقدات ما لم يتضح جليا من سلوكه الظاهري.

1- الغزالي، أبو حامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

المبحث الثاني

مفهوم الكفر وأقسامه

يمكن تسليط الضوء على تفاصيل الكفر من حيث مفهومه وأقسامه والمصطلحات القريبة منه كذلك ما يتعلق بأقسام الكافر من خلال المقاصد الآتية:

المقصد الأول: مفهوم الكفر:

من الممكن أن يتحدد مفهوم الكفر على وفق الآتي:

أولا: بحسب اللغة: الكفر بضم الكاف وسكون الفاء بعدها الراء المهملة، في اللغة مصدر لفعل كفر يكفر كُفرا وكُفرانا وكُفورا. ويدور معناه في الأصل اللغوي حول الستر والتغطية والتغليف. يقال: كفر الزارع البذر إذا ستره وغطّاه بالتراب، وسمي الفلاح كافرا لستره وتغطيته البذر في الأرض.

وقد جاءت هذه المصادر الثلاثة في القرآن الكريم. فالمصدر "كُفرا" جاء في القرآن الكريم في عدة آيات وفي سور متعددة وهو الأكثر، كقوله جل ذكره في وصف الأعراب: (الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا)[1]. والمصدر "كُفورا" جاء في مواضع من القرآن الحكيم لكنه قليل، منها جاء في سورة الفرقان قوله سبحانه: (وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا)[2]، وأما المصدر "كفران" على وزن فُعلان فإنه جاء في آية واحدة من سورة الأنبياء وهو قوله تعالى: (فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ)[3].

بالنظر إلى هذه الصيغ المختلفة في أماكن عديدة وموضوعات مختلفة من القرآن الكريم، وهناك فرق استعمالي بين هذه المصادر أو هذه الصيغ الثلاث،

1- سورة التوبة: 97.

2- سورة الفرقان: 50.

3- سورة الأنبياء: 94.

فبالتتابع والاستقراء استنتج علماء اللغة أن هناك فرقا استعماليا دقيقا بين هذه المصادر الثلاثة. فالكفران يستعمل كثيرا في جحود النعمة. واستعماله فيه أكثر من استعمال الكفر، قال الله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ ﴾ [1]، والكفر يستعمل في الدين أكثر من الكفران، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [2]، ولفظ الكفور يستعمل فيهما معا في جحود النعمة والدين على السواء، فيكون أشمل وأشد من سابقيه، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴾ [3].

والكفر ضد الإيمان، قال الزبيدي: الكُفْرُ، بالضَّمِّ: ضِدُّ الإيمان، ويُفتَحُ، وأَصلُ الكُفْرِ من الكَفْرِ بالفتح مَصدَر كَفَرَ بمعنى السَّتر[4]. وفي القرآن قوله تعالى: ﴿ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُه﴾[5] فالمراد بالكفار في الآية الزارعون أو الفلاحون لأنهم يسترون البذور ويغطونها في الأرض. ومن معاني الكفر الجحود وهو ضد الشكر، جاء في لسان العرب[6]: "الكفر: كفر النعمة، وهو نقيض الشكر، والكفر: جحود النعمة وهو ضد الشكر، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ ﴾ [7]، أي جاحدون، ومن معانيه أيضا: العصيان والامتناع كما في المحيط[8] لذلك يقال لأهل دار الحرب: قد كَفَرُوا أَي عَصَوْا وامتنعوا. ومن معانيه أيضا البغض كقول العرب: كفر على كفر

1- سورة الأنبياء: 94.

2- سورة آل عمران: 177.

3- سورة الإسراء: 99.

4- ظ: الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحققين، الرياض: دار الهداية، مادة: (كفر): 14 /51.

5- سورة الحديد: 57.

6- ابن منظور، مادة: "كفر" ص 144

7- سورة القصص: 48.

8- الطالقاني، أبو القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس، المحيط في اللغة، ت: محمد حسن آل ياسين، ط1،بيروت: عالم الكتب: (1414هـ1994م) مادة: "كفر" 6 /250.

أي بغض على بغض.[1] ثم أطلق الكفر بعد ذلك على جحود الوحدانية أو النبوة.

والكفر أيضا بمعنى البراءة، قال الأزهري: ويكون الكفر بمعنى البراءَة[2] كقول الله عزّ وجلَّ حكايةً عن الشيطان في خَطيئته إذا دخل النار: ﴿ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ ﴾[3]، أي تبرأت.

ثانيا:وبحسب الاصطلاح: يقول المرتضى - من فقهاء الامامية- في رسائله: (الكفر: هو الانكار والتكذيب بشيء مما يجب الاقرار والتصديق به والجهل بذلك، وقيل: انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به)[4].

وقال الرازي: (الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به)[5].

ومثل الرازي كمن أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أو أنكر صحة القرآن أو أنكر وجوب الصلاة والزكاة فإنه داخل في الكفر، لأن هذه معلومة بالضرورة أنها من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم. فمن أنكر مثل هذه الأشياء فإنه يطلق عليه اسم الكافر.

ذكر القرافي عن الكفر: (هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية، إما بالجهل بوجوده أو صفاته، أو بفعلٍ، كرمي المصحف في القاذورات والسجود للصنم... أو جحد ما عُلم من الدين بالضرورة)[6]، والملاحظ من كلامه أن الجهل من الكفر، وهو ما يستدعي التأمل فالجهل تارة متعمَّد وأخرى غير متعمَّد، وفي الحالين لا يمكن

1- الطالقاني، مصدر سابق: 250.

2- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001ممادة: "كفر" 10 /110.

3- سورة ابراهيم: 22.

4- الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين، رسائل المرتضى: 2 /185.

5- الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب من القرآن الكريم، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية 1421هـ: 2 /35.

6- القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، ت: محمد بو خبزة، ط1 بيروت: دار الغرب 1994م: 12 /28.

القطع بكفر الجاهل، بما تحمل كلمة الكفر من جحود، بل أقصى ما يكون عليه الجاهل هو عدم الايمان، وعدم الإيمان لا يستلزم الجحود بل هو حالة وسطى بين الايمان والكفر، والجحود لا يناسب الجهل أصلا.

وذكر ابن حزم في تعريف الكفر: (وهو في الدين: صفة من جحد شيئاً مما افترض الله تعالى الإيمان بعد قيام الحجة عليه ببلوغ الحق إليه بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه، أو بهما معاً، أو عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان)[1]، فالجحود عنصر مهم في تقويم مفهوم الكفر، كما لدى ابن حزم، والملاحظ في كلامه انه يقيد الكفر في من بلغته الحجة، وهو بذلك يخرج الجاهل من عنوان الكفر، حسب ما تدل عليه عبارته.

وعرف ابن تيمية الكفر بقوله: " الكفر عدم الإيمان بالله ورسله، سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب، بل شك وريب، أو إعراض عن هذا كله حسداً أو كبراً، أو اتباعاً لبعض الأهواء الصارفة عن اتباع الرسالة"[2]، وتعريف الكفر بـ(عدم الإيمان) يؤسس إلى موقف حاد لا يستوعب أي تنوع في حال عدم الإيمان، فيطلق ابن تيمية القول في (عدم الايمان) مما يعني شموله للجاهل والشاك..، ولم يعول على معنى (الجحود) في الكفر، فعدم الايمان يتحقق في الجاحد والجاهل والشاك، والكفر ليس سوى الأول من هذه الثلاثة، وعلى ذلك يعول تلميذه ابن القيم في تناوله لمعنى الكفر فذكر أن: "الكفر جحد ما علم أن الرسول جاء به، سواء كان من المسائل التي تسمونها علمية أو عملية، فمن جحد ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعد معرفته بأنه جاء به، فهو كافر في دق الدين وجله)[3]، وقوله (جحد ما علم) يستثني به الجاهل لأنه لم يعلم.

وقال ابن ميثم البحراني: (الكفر هو إنكار صدق الرسول ((صلى الله عليه واله

1- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط1 القاهرة: دار الحديث 1404م: 1 /49.

2- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى، ت: أنور الباز وعامر الجزار، ط3، دار الوفاء 2005م: 12 /335.

3- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مصدر سابق 2 /421.

وسلم) وإنكار شيء مما علم مجيئه به بالضرورة)[1]، والانكار يساوق الجحود، اذ هو ناتج عنه، وقوله (صدق الرسول) يشمل كل ما جاء عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) واعتبر دينا، على أن هذا التوصيف يخلو من التحديد الصريح لما علم مجيئه، وبالتالي يحيل تحديده إلى اجتهادات العلماء، مما يعني إمكانية الإضافة والتوسع فيما يوجب إنكاره الكفر، وهو من الثغرات المعرفية في صياغة مفهوم الكفر، كذلك ذكر الفاضل المقداد ما يماثل قول البحراني، إذ أورد أن: (الكفر اصطلاحا هو إنكار ما علم ضرورة مجيء الرسول به)[2]، وما علم مجيء الرسول به لم يتضح لديهم، فلم يشيروا إلى ما هو المعلوم مجيئه به، ولكن السيد الطباطبائي اليزدي يحل الإشكال بتحديده لـ(ما يوجب انكاره الكفر) بقوله: (الكافر من كان منكرا للإلوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضروريا من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضروريا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة)[3]، فقد حدد ما يقع عليه الإنكار بالثلاثة (الألوهية والتوحيد والرسالة) لكنه أضاف (ضروري للدين) وهو من المفاهيم القابلة للإضافة أيضا، ولا يخلو من التشويش، لكنه لاحظ حيثية مهمة وهي أن يكون المنكر للضروري ملتفتا إلى إنكاره، وهذه المسألة في غاية الأهمية، ولها أثر كبير في إطلاق حكم التكفير كما سيتضح لاحقا.

وذكر الشهيد الثاني: (عرفه جماعة بأنه عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا سواء أكان ذلك العدم بضد أم بلا ضد، فبالضد كأن يعتقد عدم الأصول التي بمعرفتها يتحقق الإيمان أو عدم شيء منها وبغير الضد الخالي من الاعتقادين وذلك كالشاك..)[4]، فيلاحظ الشهيد الثاني مسألة مهمة مفادها أن الإيمان والكفر متقابلان من ناحيتين منطقيتين: إما أن يكون التقابل بينهما من حيث الملكة وعدمها مما يعني أن ثبوت الإيمان يتوقف على عدم الكفر،

1- البحراني، كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم: قواعد المرام في علم الكلام: 171.

2- الفاضل المقداد، جمال الدين أبو عبد الله المقداد، إرشاد الطالبين: 443.

3- الطباطبائي اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى، كتاب الطهارة، مبحث النجاسات.

4- زين الدين بن نور الدين، المعروف بالشهيد الثاني، حقائق الإيمان: 106.

وأن ثبـوت الكفـر يتوقـف على عدم الإيـمان، ولا يمكـن أن يجتمعا ولا يمكن أن يرتفعـا، فمـن لم يؤمن لابد أن يكون كافرا، وهـذه الحيثية (الملكة وعدمها) تُلغي المنطقة الوسـطى بين الإيمان والكفر فلا جهل ولا شـك، أو تأتي الحيثية الثانيـة لتثبـت المنطقـة الوسـطى فتقرر أن الإيـمان والكفر ضـدان لا يجتمعان ولكـن يمكن أن يرتفعـا، فإذا ارتفع الإيمان بعدمه والكفـر بعدمه ثبت الجهل أو الشـك، والحيثية الثانية أقرب للصواب لمطابقتها للواقع الإنساني من حيث الموقف النفسي من الاعتقاد.

هذه عينة مما أدلى به بعض علماء المسلمين بخصوص مفهوم الكفر، والملاحظ من خلال تتبع تعريفاتهم أنهم على اتجاهين في رؤيتهم لمفهوم الكفر:

الاتجاه الاول: يميل إلى توسـعة مفهوم الكفر تجنبا للإخلال بالضبط المنطقي، كما في قولهم أنه: (إنكار لما علم مجيئه بالضرورة) وهذا التعريف وإن كان فيه تجنب واضـح للخـوض في تفاصيل مع من يقع عليـه الإنكار إلا أنه يؤدي - بحسـب الواقـع- إلى الاعتباطيـة في الانطبـاق على مصاديـق متكثرة، تجعل مـن التعريف وسـيلة لإدخال الكثير مـن المصاديق تحت ما يعلم مجيئه بالضرورة، فالمشـكلة في تحديد ما هو ضروري وما هو غير ضروري.

فيما يوضح الاتجاه الثاني:

أن الإنكار يتعلق بالربوبية والوحدانية والرسـالة، وهو لا يتعارض مع الاتجاه الأول بـل يضيق مداه إلى دائرة أكثـر انضباطا من ناحية تغلغل المصاديق الدخيلة تحت طائلة الاعتباط..

فالربوبيـة يشـير إنكارهـا إلى معنـى الإلحـاد، والوحدانيـة يقابلهـا الشرك، والرسـالة يقابلها تكذيب النبي (صلى الله عليه والـه) وهذه الثلاثة تعد معايير أساسـية إلى حـد مـا، لكونها تتناسـب مـع مضمون الشـهادة الـذي يؤكد على الإذعان بالله وبرسوله.

لأن الكفر هو جحد الضرورات من الدين أو تأويلها ولم تأت في نفيها آية قرآنية ولا حديث آحاد فضلا عن متواتر وأما مخالفة غلاة المتكلمين في دقائقهم فلم يقل أحد أنها كفر وإلّا لوجب تكفير أكثر أهل الاسلام بل خيرهم.[1]

إن تعريفات الكفر يمكن قبولها على المستوى النظري، بمعنى أن العلماء حينما قرروها لم يلاحظوا الواقع، بل لاحظوا أساس الفكرة بحدود المفهوم أما تشخيص المصاديق فذلك موكل إلى الفرد الانساني، إذ لا يمكن تحقيق ميزان عملي من خلال تعريفات الكفر ولا يمكن كذلك أن يتم التكفير على أساس مفهوم الكفر، لأن تشخيص مصاديق الأخير في غاية الصعوبة والدقة وما يقتضيه الاحتياط في الدماء هو عدم التسرع في الحكم على الاشخاص بمجرد تطبيق معايير التعريف (تعريف الكفر) لأن الأخير لا يمكن تشخيص مصاديقه على أرض الواقع، لأن المصاديق أمر نفسي يتعلق بكل فرد مع كل ما يحيطه من ظروف نفسية ومعرفية.

المقصد الثاني: أقسام الكفر:

ورد الكفر في القرآن الكريم بثلاثة وجوه[2] :

1 – (كفر إنكار: بأن لا يعرف الله أصلا، ولا يعرف به، فهو يكفر وينكر بقلبه ولسانه ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد، كذلك روي في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ)[3] أي الذين كفروا بتوحيد الله.

2 – وكفر الجحود: فإنه يعترف بقلبه ولا يقر بلسانه، فهو كافر جاحد، ككفر إبليس ،ومنه قوله تعالى: (فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى

1- ظ: الحسني القاسمي، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات الى المذهب الحق من أصول التوحيد: 223.

2- الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس: 7 /450452، + الاصفهاني، راغب، المفردات في غريب القران: 433435، + محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والالفاظ الفقهية: 3 /150.

3- سورة البقرة: 6.

الْكَافِرِينَ) [1] يعني: كفر الجحود)[2].

وكفر الجحود انقسم على وجهين فاحد الوجهين منه جحود الربوبية[3]،وهو قول من يقول: لا رب ولا جنة ولا نار ولا بعث ولا نشور، وهؤلاء صنف من الزنادقة، يقال لهم الدهرية الذين يقولون: (وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ)[4]، وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان منهم على غير تثبت منهم ولا تحقيق لشيء مما يقولون)[5]، فقال الله تعالى: (إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) [6]، وقال: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) [7]، أي لا يؤمنون بتوحيد الله.

والوجه الآخر من الجحود، هو الجحود مع المعرفة[8]، قال تعالى: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ) [9]، وقال سبحانه: (وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ ۚ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ) [10] أي جحدوا بعد أن عرفوه، والجحود من أوجهه الكفر هو كفر فقط.[11]

1- سورة البقرة: 89.

2- ظ: ابن منظور، لسان العرب: 5 /144 – 145.

3- ظ: الحويزي، عبد علي بن نعمة، تفسير نور الثقلين: 1 /32، وكذلك: المشهدي: محمد رضا القمي، تفسير كنز الدقائق في بحر الغرائب، تح: حسين دركاهي، نشر: مؤسسة وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ط1، 1407هـ: 147.

4- سورة الجاثية: 24.

5- الانصاري، مرتضى بن محمد أمين، المكاسب: 2 /283، + الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى، تفسير الاصفى: 2 /1161، وكذلك: الفيض الكاشاني، محمد محسن بن مرتضى، الوافي: 4 /185 - 189.

6- سورة الجاثية: 24.

7- سورة البقرة: 6.

8- المشهدي: محمد رضا القمي، تفسير كنز الدقائق في بحر الغرائب: 147.

9- سورة النمل: 14.

10- سورة البقرة: 89.

11- ظ: الحويزي، عبد علي بن نعمة، تفسير نور الثقلين: 1 /32، وكذلك: المشهدي: محمد رضا القمي، تفسير كنز الدقائق في بحر الغرائب: 147.

3 – وكفر المعاندة: بأن يعرف الله بقلبه ويقر بلسانه، ولا يدين به حسدا وبغيا، ككفر أبي جهل وإضرابه، وكفر النفاق: فهو أن يقر بالله بلسانه ويكفر بقلبه).[1]

(وقيل: يأتي بمعنى البراءة كقوله تعالى حكاية عن الشيطان حيث دخوله النار:(إني كفرت بما اشركتمون من قبل)[2] أي تبرأت.

وقيل: الكفر على وجوه: (فكفر هو الشرك أن يتخذ مع الله إلهًا آخر، وكفر بكتاب الله ورسوله، وكفر بادعاء ولد لله،..... ويأتي أيضا بمعنى جحود النعمة، وغيرها من المعاني العديدة...)[3] و(كفر البراءة)[4]، مثلما حكاه الله تعالى عن قول إبراهيم (عليه السلام): (كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ)[5]، فقوله :(كفرنا بكم) أي تبرَّأنا منكم ،وقال سبحانه في قصة إبليس وتبريه من أوليائه من الإنس إلى يوم القيامة: (وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)[6] إلى قوله: (ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّاصِرِينَ)[7].

(وقيل الكفر صنفان :أحدهما: الكفر بأصل الإيمان وهو ضده، والآخر: الكفر بفرع من فروع الإسلام، فلا يخرج عن أصل الإيمان كتارك الحج مستطيعا، وقيل: الكافر على الإطلاق متعارف فيمن يجحد الوحدانية أو

1- ظ: الطوسي: محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالإعتقاد: 143، وكذلك: المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار: 17 /245 و 72 /164، وكذلك: السمعاني، ابو المظفر منصور بن محمد، تفسير السمعاني: 1 / 46. وكذلك: العلوي، عادل، زبدة الافكار في طهارة او نجاسة الكفار: 13 – 15

2- سورة ابراهيم: 22.

3- ابن منظور، لسان العرب: 5 /144145، وكذلك: الفيض الكاشاني، محمد محسن، الوافي: 1 / 47.

4- البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القران: 1 /131133.

5- سورة الممتحنة: 4.

6- سورة العنكبوت: 25.

7- سورة العنكبوت: 25.

النبوة أو الشريعة أو ثلاثتها).[1]

وللتفتازاني تقسيم آخر للكفر إذ قال: (الكافر إن أظهر الإِيمان خص باسم المنافق، وإن كفر بعد الإِسلام فبالمرتد. وإن قال بتعدد الآلهة فبالمشرك، وإن تدّين ببعض الأَديان فبالكتابى، وإن أسند الحوادث إلى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري، وإن نفى الصانع فبالمعطّل، وإن كان مع اعترافه بنبوة النبي (صلى الله عليه واله وسلم) وإظهاره شعائر الإِسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق، فبالزنديق)[2]، وهذا رأي الأمامية[3] والزيدية).[4]

والمشهور عند فقهاء الإمامية في تعريف الكافر: هو من أنكر ضروريا من ضروريات الدين، سواء علم أنه ضروري أو لم يعلم، ذهب المشهور مع العلم، وعند البعض مطلقا،[5] سوف يأتي بيانه بشكل أكثر تفصيلا في الفصل الثالث.

والملاحظ وجود زوايا نظر مختلفة إلى معاني الكفر وأقسامه، جاءت بلحاظات متعددة لكن المهم هو الوقوف على الكفر المقابل للإيمان، أي الكفر المخرج عن الملة، والذي يكون على أنحاء تتمثل في أقسام الكافر كما سيتضح في المقصد اللاحق.

وكما تم إيضاحه يبقى الكفر مسألة خاضعة للأفراد لا يمكن تشخيصها بشكل اعتباطي من دون تثبت.

1- ظ: ابن منظور، لسان العرب، 5 /144150، وكذلك: المازندراني، شرح اصول الكافي: 7 /28، وكذلك: المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح اخبار ال الرسول: 9 /10، وكذلك: المازندراني، محمد صالح، شرح اصول الكافي: 7 /28، وكذلك: العلوي، عادل، زبدة الافكار: 1516، وكذلك: المجلسي، محمد باقر، مرأة العقول في شرح أخبار آل الرسول: 11 /135136، وكذلك: المازندراني، محمد صالح، شرح اصول الكافي، 7 /28.

2- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد: 5 /227.

3- الشريف المرتضى، ابو القاسم علي بن الحسين، رسائل المرتضى: 265، وكذلك: الشهيد الثاني العاملي، زين الدين بن علي، مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: 2 /143، وكذلك: الروحاني، حمد صادق الحسيني، فقه الصادق: 412.

4- المرتضى، احمد، شرح الازهار: 4 /150.

5- ظ: المحقق الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد: 1 /162164، وكذلك: الفاضل الهندي، بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني، كشف اللثام: 1 /402409، وكذلك: السبحاني، جعفر معاصر، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة: 51، وكذلك: المحقق البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: 5 /180،

المقصد الثالث: أقسام الكافر

قبل تناول أقسام الكافر لا بأس في تناول يسير لأهم تعريفات الكافر، ففي اللغة هو: اسم مشتق من الكفر وهو التغطية على الشيء والستر له،[1] وهو اسم فاعل من كفر يكفر، وجمعه كفار،[2] وقال صاحب تاج العروس انه من باب نصر.[3] وكفرت الشيء أكفره بالكسر ،أي سترته، فالكفر الذي هو معنى الستر بالاتفاق من باب ضرب، وهو غير الكفر الذي هو ضد الإيمان فانه من باب نصر.[4]

وقال الرازي في تفسيره: (هو الذي يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه.[5] والكفر هو الجحود والإنكار والسجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر في نفسه ولكنه علامة الكفر. فهو عكس الإيمان وهو التصديق بالقلب واللسان جميعا كما ذكرنا سابقا وإن الإيمان هو ما عصم من الكفر..)[6]

وعرفه اليزدي من الإمامية قال: يطلق على كل (من كان منكرا للإلوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضروريا من ضروريات الدين).[7] ومثله تعريف العلامة الحلي: (بأنه كل من جحد ما يعلم من الدين ضرورة، سواء كانوا حربيين أم أهل كتاب أم مرتدين، وكذا النواصب والغلاة والخوارج).[8]. وهذه التعريفات

1- ابن منظور، لسان العرب: 5 /144.

2- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: 535.

3- الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس: 3 /535.

4- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين: 3 /474، وكذلك: الاصفهاني، ابو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القران: 451، وكذلك: ابن فارس، ابو الحسين احمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة: 5 /191.

5- الرازي، فخر الدين، تفسير الكبير: 1 /36.

6- الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين، الملل والنحل: 1 / 143144، وكذلك: الحصفكي، محمد علاء الدين، الدر المختار شرح تنوير الابصار: 4 /405408، وكذلك: ابن قدامة، أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمود، المغني: 10 /74، وكذلك: ابن قدامة المجلسي،عبدالرحمن بن محمد، الشرح الكبير: 10 /74، وكذلك: الآملي، حيدر، سير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم: 4 /362.

7- اليزدي الطباطبائي، محمد كاظم، العروة الوثقى: 1 /143.

8- العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية: 1 /158، وكذلك: منتهى المقصد، لنفس المؤلف: 7 /121، وكذلك: المحقق الاردبيلي، احمد، مجمع الفائدة في شرح إرشاد الأذهان: 1 /308، وكذلك: المنتظري، حسين علي معاصر، الاحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليهم السلام: 24.

تساوق تعريف الكفر من حيث ملاحظة طبيعة الانكار.

وذكر الإِيجي تقسيم (الكافر) بقوله: (الإِنسان إمّا معترف بنبوة محمد "(صلى الله عليه واله وسلم)" أو لا، والثاني إمّا معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم، وإمّا غير معترف بها، وهو إمّا معترف بالقادر المختار وهم البراهمة، أو لا، وهم الدهرية. ثم إنكارهم لنبوته "(صلى الله عليه واله وسلم)" إمّا عن عناد وإمّا عن اجتهاد)[1]، اذ لاحظ الايجي مستويات الاعتراف / الاقرار آخذا بنظر الاعتبار ما عليه الأديان والطوائف الاخرى، لكن التقسيم الاكثر تداولا يمكن عرضه من خلال الآتي:

الفرع الأول: المشرك:

المشرك لغة: بمعنى الشريك، وبمعنى النصيب وجمعه أشراك[2]، وقد عرف أيضا بمن جعل لله شريكا.[3] والشرك يأتي أيضا بمعنى الكفر. وقد أشرك فلان بالله، فهو مشرك ومشركي.[4]

واصطلاحا: هو من يشرك بالله في الإلوهية [5] وعرف أيضا هو الذي يعبد الله تعالى ولكن لا يؤمن بنبينا (صلى الله عليه وآله)؟ وأجيب عنه بأن لما كان لا يؤمن بالنبي (صلى الله عليه واله)فكأنه يعبد من لم يبعثه فهو مشرك بهذاالاعتبار.[6]

وعرف أيضا: هو الكافر على أي ملة كان، وقد يطلق على مقابل الكتابي، وهذا رأي المالكية.[7] والشافعية.[8] وإن المفهوم من لفظ المشرك هو من جعل

1- الأيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف: 389.

2- الزبيدي، محي الدين الفياض، تاج العروس،591- 592.

3- فتح الله، أحمد، معجم الفاظ الفقه الجعفري، 392.

4- الجوهري، ابو نصر اسماعيل ابن حماد، الصحاح في اللغة: 4 /1594، وكذلك: ابن فارس، مقاييس اللغة، 3 /265

5- الكاشاني، ابو بكر، بدائع الصنائع: 5 /453، وكذلك: ابن ابي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية: 80-88.

6- الشربيني، محمد بن احمد، مغني المحتاج:2 /311، وكذلك: الشرواني والعبادي، حواشي الشرواني والعبادي: 7 /327.

7- الخرشي، محمد بن عبدالله، شرح مختصر خليل: 3 /22.

8- الانصاري، زكريا، فتح الوهاب: 2 /78، وكذلك: ابن حزم، الفصل في الملل والاهواء والنحل: 1 /62، 3 /222223.

لله سبحانه نـدا ونظيرا واتخـذ له مثلا وشريـكا، وعلى هذا الـرأي الإمامية،[1] والزيديـة،[2] والظاهريـة.[3] والمراد بالمشركين هم مشركو مكة وسـائر القبائل العربية الذين يأتون إلى الحج ويدخلون المسجد الحرام للطواف حول الكعبة في ذلـك الوقت، وأولئك كلهـم كانوا عبدة الأصنام[4] وإن الشرك مفهوم واسـع له جوانب مختلفة وأبعاد متعددة.

وقد جاء الشرك في كتاب الله تعالى على أربعة وجوه :

قوله تعالى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّـهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّـهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْإِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّـهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّـهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُوَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ)[5]، فهذا شرك القول والوصف. وأما الوجه الثـاني من الشرك، فهو شرك الأعمال، قال الله تعالى: (مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّـهِ إِلَّا وَهُـم مُّشْرِكُـونَ)[6]، وقوله تعالى: (اتَّخَـذُوا أَحْبَارَهُـمْ وَرُهْبَانَهُـمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّـهِ)[7]، إلا أنهـم لم يصوموا ولم يصلوا، ولكنهـم أمروهم ونهوهم فأطاعوهم، وقـد حرموا عليهم حـلالا، وأحلوا لهمحراما، فعبدوهم مـن حيث لا يعلمون، فهـذا شرك الأعمال والطاعات. وأما الوجه الثالث مـن الشرك، فهو شرك الزنا. قـال تعالى: (وَشَـارِكْهُمْ فِي الْأَمْـوَالِ وَالْأَوْلَادِ)[8]، وأما الوجه الرابع: فهو شرك الرياء، قال سـبحانه: (فَمَـن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَـلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا)[9]،فهؤلاء صاموا وصلوا واستعملوا أنفسهم بأعمال أهل الخير

1- الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن حسين، رسائل المرتضى، 2 /284، وكذلك: القبانجي، حسن علي، شرح رسالة الحقوق للامام زين العابدين (ع): 605، وكذلك: الكريمي، نتائج الافكار في نجاسة الكفار: 13 – 14.

2- زيد بن علي، مسند زيد بن علي: 251311.

3- ابن حزم الاندلسي، محمد بن علي بن احمد سعيد، المحلى: 4 /244246.

4- البجنوردي، ميرزا حسن الموسوي، القواعد الفقهية: 1 /276.

5- سورة المائدة: 72.

6- سورة يوسف: 106.

7- سورة التوبة: 31.

8- سورة الاسراء: 64.

9- سورة الكهف: 110.

إلا أنهم يريدون به رئاء الناس فأشركوا لما أتوه من الرياء، فهذه جملة وجوه الشرك في كتاب الله تعالى.[1]

الفرع الثاني: الملحد

الملحـد لغة: وهو من اللحد، واللحد معروف والجمع لحود وألحاد، وألحدت الميـت وألحدت له فهو ملحد وملحـود، وألحد الرجل إلحادا، إذا مال عن القصد فهو ملحد، وسـمي اللحد لحدا لأنه ميل به في أحد جوانب القبر، وكل مائل عن شيء لأحد وملحد، ولا يقال له لاحد ولا ملحد حتى يميل عن حق إلى باطل[2] والإلحاد هو الميل، والعدول[3].

واصطلاحـا عرفه الحنفيـة والمالكية بأنه المائل عن الـشرع القويم إلى جهة من جهات الكفر، ومن ألحد في الدين: حاد وعدل لا يشترط فيه الاعتراف بنبوة نبينا (صلى الله عليه واله) ولا بوجود الصانع، أي لم يسلم من قبل[4]، وهو المنكر لها[5]، وعرف أيضا: بأنه هو المائل عن الحق والإلحاد العدول عن القصد[6]، وعرف أيضا :هو المماري والمجادل[7]، وعرف الحنابلة الملحدين: بأنهم الذين ليس لهم دين ولا يعبـدون إلهـا، وإنما يعتقدون أن الحياة نشـأت من الطبيعـة ووجدت صدفه، وأن الكون هذا أوجد نفسه[8] أي هو الطاعن في الأديان، أي انه لا يؤمن بالآخرة ولا بوحدانية الله[9].

1- المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار: 69 /100.

2- ابن دريد، ابو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة: 1 /254.

3- سعدي، ابو حبيب، القاموس الفقهي: 1 /329.

4- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار: 4 /427، وكذلك: المرتضى، احمد، شرح الازهار: 4 /150.

5- النفراوي، احمد بن غنيم بن سالم، الفواكه الدواني على رسالة ابن ابي القيرواني: 1 /318.

6- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين، فتح الباري شرح صحيح البخاري: 12 /186، وكذلك: النووي، ابو زكريا يحيي بن شرف بن مري، تحرير الفاظ التنبية: 1 /98.

7- العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري، نشر: دار احياء التراث العربي – بيروت.

8- الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، شرح زاد المستنقع: 2 /385 و 13 /139، وكذلك: الكوراني العاملي، علي، ثمار الافكار: 187.

9- الجمل، سليمان، حاشية الجمل، 15 /332، وكذلك: الامين، محمد بن احمد بن محمد، مطالب اولى النهى: 1 /36.

وعرفه الإمامية بأنه: الانحراف عن الصراط المستقيم وطرق الحق[1]، وعرف عند الزيدية والظاهرية بأنه هو النافي للصانع[2]، والملحد ساعٍ في إثبات أزلية العالم[3].

ومن جملة ما تم عرضه يتضح أن الملحد هو المنكر للدين بالجملة من دون أن يكون له أي دين آخر، فهو مفارق للمشرك في عدم اعتقاده بشيء.

ولا يمكن بالشكل اليسير أن يتم تشخيص الالحاد عند الأفراد من دون دليل، فالانكار مسألة نفسية قبل أن تكون معرفية، لذلك من العسير أن يتم الكشف عن الظروف المحيطة بالانكار.

الفرع الثالث:أهل الكتاب (اليهود والنصارى):

وهم يقرون بالصانع وتوحيده والرسالة في الجملة، لكنهم ينكرون عموم رسالة النبي محمد(صلى الله عليه واله).[4] وهؤلاء لهم كتاب منزل من السماء وهما التوراة والإنجيل، فقد عرف الحنفية الكتابي بأنه: كل من اعتقد دينا سماويا، وله كتاب منزل كالتوراة والإنجيل[5]، وهذا رأي الشافعية والحنابلةولكنهم خصوا به اليهود والنصارى فقط دون غيرهم كأصحاب صحف إبراهيم (عليه السلام) وشيث وزبور داود؛ لأن قوله تعالى: (أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ)[6]، أي جماعتين وهم اليهود والنصاريكما ورد عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والسدي[7].

فقد دلت الآية على أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى من دون

1- الريشهري، محمد، الحج والعمرة في الكتاب والسنة: 67، وكذلك: الكوراني العاملي، علي، عصر الشيعة: 199200.

2- المرتضى، أحمد، شرح الازهار: 4 /150.

3- ابن حزم الاندلسي، رسالة ابن حزم الاندلسي: 4 /113.

4- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار: 4 /411427.

5- الحصفكي، علاء الدين، الدر المختار: 4 /380.

6- سورة الانعام: 156.

7- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، الكشاف: 353، وكذلك: الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان: 2 /386، وكذلك: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القران: 7 /404.

غيرهــم.[1] ومن المعلوم أن اليهود لا ترضى إلا بأن تتبع اليهودية، والنصارى كذلـك أن كل واحـد من الفريقين ملة على حـدة؛ لأن النصارى يقرون بنبوة عيسـى (عليه السلام) والإنجيل، واليهود يجحدون ذلك فكأن ملة كل واحد منهـا غير ملة الآخر كالمسـلمين مـع النصارى، أن اليهـود والنصارى اتفقوا على دعوى التوحيد، وإنما اختلفت نحلهم في ذلك، واتفقوا على الإقرار بنبوة موسـى (عليه السـلام)[2]، وعند الاسـتقراء نجـد أن المذاهب الإسـلامية قد أجمعت على أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى[3].

واذا كان التنـصر أو التهـود موجبـا للكفر فلا يمكن أن يكـون مطردا في جميع اليهـود والنصارى، فمنهم من يلتزم بشرط التوحيـد من دون الاقرار بنبوة محمد (صـلى الله عليه وآله) وهذا الأنمـوذج لم يتم ترتيب آثار الكفر عليه في زمن النبي (ص) لكونهم خضعوا إلى سلطة الدولة الاسلامية في وقتها.

الفرع الرابع:من لهم شبهة كتاب (كالمجوس والصابئة)

وثمة من لهم شـبهة كتاب وقد اختلف فيهم بين علماء المسلمين وهم المجوس والصابئـة، والمجوس هم الذين لا يدعـون التوحيد، وإنما يدعون الاثنين "يزدان وأهرمن" ولا يقرون بنبوة موسـى (عليه السـلام) ولا بكتاب منزل ولا يوافقهم اليهود والنصارى على ذلك[4]، وهـم القائلون بإلهين، مع مشاركة الكل في اعتقاد أن أصل العالم النور والظلمة، أي النور المسمى يزدان وشأنه خلق الخير، والظلمة

1- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين، المغني: 10 /566569، وكذلك: الماوردي، أبو الحسن، الاحكام السلطانية: 183.

2- السرخسي، شمس الدين، المبسوط: 10 /33.

3- الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج: 1 /16، وكذلك: القرطبي، ابو عبد الله محمد بن احمد، الجامع لاحكام القران: 20140، وكذلك: المحقق الثاني، علي بن الحسن الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد: 12 /284، وكذلك: يحيي بن حمزة، الانتصار: 16.

4-السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط: 11 /330 و 12 / 274275، وكذلك: المرعشي، شهاب الدين النجفي، شرح إحقاق الحق: 1 /388390.

المسماة أهرمن وشأنها خلق الشر[1]، وهم بذلك ينفون الصانع[2].

والأغلب على أنهم ليسوا من أهل الكتاب والقائلون بذلك هم الحنفية[3]، والمالكية[4]، والشافعية[5]، والإمامية[6]، والزيدية[7]، والظاهرية[8]، أما الحنابلة فلهم قولان أشبههما: نعم[9]، أي هم منهم، وردا على بعض القائلين بأن المجوس من أهل الكتاب بقوله تعالى: (أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا) [10]، فلو كان المجوس من أهل الكتاب لكان أهل الكتاب ثلاث طوائف، وهذا خلاف ما تدل علية الآية، كما أن قول الرسول محمد (صلى الله عليه وآله):"سنوا بهم سنة أهل الكتاب"[11]. ويدل على أنهم غيرهم؛ لأنهم لو كانوا منهم لقال هم من أهل الكتاب[12]، أما الصابئة فقد ذكر السرخسي: (أنهم من النصارى يقرؤون الزبور ويعظمون بعض الكواكب كتعظيمنا القبلة وهما جعلا تعظيمهم لبعض الكواكب عبادة منهم لها كعبدة الأوثان،.. وأنهم يخالفون النصارى واليهود فيما يعتقدون، فلا يكون من جملتهم ولكنَّ أبا حنيفة يقول مخالفتهم للنصارى في بعض الأشياء لا تخرجهم من أن يكونوا من جملتهم كبني تغلبي فإنهم يخالفون النصارى في الخمور والخنازير وهم

1-ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار: 4 /411.

2-المواق، أبو عبدالله محمد بن يوسف، التاج والاكليل لمختصر خليل: 11 /304.

3-السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط: 11 /330.

4- الطالب الرباني، أبو الحسن علي بن أحمد حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، 7 / 27.

5- النووي، أبو زكريا محيي الدين، روضة الطالبين: 2 / 492، وكذلك: الدمياطي، أبو بكر، اعانة الطالبين: 4 /165.

6- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، المبسوط: 2 /9.

7- يحيى بن حمزة، الانتصار: 16.

8- الاندلسي، ابن حزم، المحلى، 7 /456.

9- ابن قدامه، المغني: 21 /196.

10- سورة الانعام: 156.

11- مالك بن أنس، الموطأ: 1 /278، وكذلك: الشافعي، المسند: 209.

12- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، المبسوط: 2 /9.

كانـوا من جملـة النصارى)[1] وقـال به الشـافعي[2]، وذكـر في المغني:(اختلف أهـل العلـم في الصابئين، فـروى عن أحمد أنهم جنس مـن النصارى، وقال في موضع آخر: بلغني أنهم يسـبتون فهؤلاء إذا اسبتوا فهم من اليهود.وروى عن عمر انه قال:هم يسبتون، وقال مجاهد: هم من اليهود والنصارى وقال السدي والربيع: هم من أهل الكتاب)[3].

ومـن الإمامية من قال: (بأنهم منفردون بمذاهبهم ممن عداهم، لأن جمهورهم يوحـد الصانـع في الأزل، ومنهم مـن يجعل معه الهيولى في القـدم صنع منها العالم فكانـت عندهـم أصل في الفلك ومـا فيه من الحياة والنطق، وانـه المدبر لما في هذا العـالم والدال عليـه وعظموا الكواكب وعبدوها من دون الله عز وجل، وسـماها بعضهـم ملائكـة، وجعلهـا بعضهم إلهـة وبنو لها بيوتـا للعبـادات)[4] وفي كتاب جواهر الكلام أنهم قوم من النصارى [5].

يقـول صاحب الميزان: (الصابئون ليس المراد منهم عبدة الكواكب من الوثنية بدليـل مـا في الآية من المقابلـة بينهم وبين الذين أشركوا، بل هـم على ما قيل قوم متوسطون بين اليهودية والمجوسية، ولهم كتاب ينسبونه إلى يحيى بن زكريا (عليه السـلام) ويسـمى الواحد منهـم اليوم عنـد العامة(صبيء).[6] ولعـل الآية كانت ناظـرة إلى هـذه الفرقة من الصابئـة، وهناك فرق أخرى منهم، هـم عبدة الأوثان ولا ينتمون إلى أحد من الأنبياء ،فهؤلاء ليسـوا من أهل الكتاب، ودماؤهم تحقن بأحد الأسباب الثلاثة ذمة مؤبدة، أو عهد إلى مدة، أو أمان مطلق، وهو أن يدخل

1- السرخسي، شمس الدين، المبسوط: 4 /211.

2- الشافعي، كتاب الام: 4 /88 - 89.

3- ابن قدامة، أبو محمد عبدالله بن أحمد، المغني: 10 / 568.

4- العلامة الحلي، ابو جعفر الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في احكام الشريعة: 4 /431433.

5- النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام: 30 /45، وكذلك: المحقق الكركي، جامع المقاصد: 12 /384.

6- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القران: 14 /392.

إلينا في تجارة)[1]، وهنالك أقوال كثيرة في الصابئة لا يسع المقام للإحاطة بها[2].

الفرع الخامس: المرتدون والزنادقة

المرتد والزنديق من المفردات المتداولة قديما في التراث الإسلامي، لكن إطلاق كل منهما لم يكن منضبطا بالشكل الذي يوحد دلالتهما، لذا يمكن استجلاء أهم الدلالات من خلال الاستعمال الفقهي للمفردتين، فقال الحنفية عن المرتد :هو من لا ملة له[3]؛ فلأنه لا يقر على الدين الذي انتقل إليه فكان كالوثني الذي لا يقر على دينه.[4] (وعرف بأن كفره عارض كالدهري بضم الدال نسبة إلى الدهر بفتحها وسموا بذلك لقوله تعالى: (وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ) [5])[6].

والردة كفر المسلم المتقرر إسلامه بالنطق بالشهادتين مختارا ويكون - أي الارتداد- بأحد الأمور الثلاثة: بصريح من القول كقوله أشرك أو كفر بالله، أو لفظ يقتضيه كقوله الله جسم متحيز وكجحوده حكما علم من الدين ضرورة كوجوب الصلاة....،أو فعلا يتضمنه الكفر ويستلزمه استلزاما بينا كإلقاء المصحف بقذر أي القرآن الكريم[7]، وعرفه الشافعية: بأنه الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر[8]، فمن أقر بالإسلام ثم أنكره وأنكر الشهادتين أو أحدهما كفر بغير خلاف[9] لقوله تعالى: (وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي

1- الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط: 7 /156.

2- ظ: القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن: 12 /2، الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تاويل القرآن: 17 /169، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف: 692.

3- العبادي، أبو بكر بن علي، الجوهرة النيّرة، 5 /258.

4- الكاشاني، أبو بكر، بدائع الصنائع: 1 /165.

5- سورة الجاثية: 42.

6- ابن عابدين، حاشية رد المحتار: 4 /411.

7- أبو بركات، سيد احمد، الشرح الكبير: 4 /301.

8- النووي، محيي الدين، المجموع: 19 /223.

9- ابن قدامه، عبد الرحمن، الشرح الكبير، 7 /74.

الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِوَأُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[1].

وعرف عند الحنابلة: بأنه إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد الإيمان[2]، والمرتد قد لا يكون زنديقا، كما لو تنصر أو تهود، وقد يكون مسلما فيرتد[3].

وأما عند الإمامية فقال الطوسي فيه: (من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد (صلى الله عليه وآله)بعد إسلامه)[4] أي هو الكفر بعد الإسلام[5]، وهو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر[6]، والارتداد عندهم على قسمين: فطري وملي فأما الأول: المرتد الذي ولد على الإسلام، والثاني: الذي لم يولد على فطرة الإسلام[7]، أو من أسلم عن كفر ثم ارتد، أي ولد من أبوين كافرين[8]، ويحصل بالفعل كالسجود للصنم والشمس وإن لم يقل بربوبيتها وتمزيق الصحف وإلقائه في القاذورات[9].

أما الزنديق فقد عرفه الحنفية: بأنهقد يكون مسلما وقد يكون كافرا من الأصل لا يشترط فيه الاعتراف بالنبوة، أو يكون ذميا فيتزندق، أو معروفًا داعيا إلى الضلال.[10] وهو من أسَّر الكفر وأظهر الإسلام[11]، وهو يساوق مفهوم المنافق،

1- سورة البقرة: 127.

2- ابن عابدين، حاشية رد المحتار: 4 /27.

3- الحصكفي، علاء الدين، الدر المختار: 4 /405.

4- الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الاحكام: 10 /136.

5- المحقق الحلي، شرائح الاسلام: 4 /815، وكذلك: العاملي، محمد بن مكي، اللمعة الدمشقية: 246.

6- قلعه جي، محمد رواس، لغة الفقهاء، موقع يعسوب الدين: 1 /421.

7- ابن ادريس الحلي، ابي عبد الله محمد بن احمد، مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: 284، وكذلك: السبحاني، جعفر، الاعتصام بالكتاب والسنة: 323.

8- العاملي، زين الدين بن علي، مسالك الافهام: 15 / 23. وكذلك: فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفري: 1 /344.

9- الجزائري، عبدالله، التحفة السنية: 34.

10- ابن عابدين، حاشية رد المحتار، 4 /427.

11- الدسوقي، شمس الدين محمد عرفه، حاشية الدسوقي على شرح الكبير: 4 /306.

لذلـك عرفه الشـافعية: بأنه هـو المنافق وهو من يظهر الإسـلام ويخفي الكفر[1]، والزندقـة كلمة فارسـية معربة ،وانـما يقال زنديق لمـن يكون شـديد التحايل[2]، والزنادقة أصناف منهم من يقول بتناسـخ الأرواح ودوام الدهر.....،[3] وضرب منهم يزعمون أن الله خلق شيئا ثم خلق منه شيئا يدبر العالم، وسموا الأول العقل والثاني النفس.[4] والعرب تعبر عنه بالملحد[5]، وعلى قول آخر: هم الدهرية الذين يقولون لا رب ولا جنة ولا نار ولا يهلكنا إلا الدهر[6]، وهم ليس لهم كتاب ولا شبه كتاب[7]، وهو الذي لا ينتحل دينا[8]، ووفق هذا المعنى يكون مساوقا لمفهوم الملحد.

وسيأتي الكلام عن الارتداد في فصل لاحق.

1- الشافعي، اسنى المطالب: 19 /474.

2- النووي، أبي زكريا محيي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب: 19 /223، وكذلك: الفتح البعلي، ابو عبد الله، المطلع على ابواب المقنع:1 /378.

3- الشافعي، اسنى المطالب: 19 /474.

4- الشربيني، مغني المحتاج: 16 /740.

5- المقدسي، محمد هادي النجفي، تقرير الحدود والتعزيرات: 2 /83. وكذلك: الانصاري، مرتضى بن محمد امين، المكاسب: 2 /230.

6- المصدر السابق: 137، وكذلك: زيد بن علي، مسند زيد، 340.

7- يحيى بن حمزة، الانتصار: 16.

8- الشوكاني، نيل الاوطان: 408. وكذلك: الجمل، سليمان، حاشية الجمل: 15 /332.

المبحث الثالث

مفهوم التكفير وأبرز الضوابط العامة فيه

مع أن التناول الفقهي لمسائل التكفير قليل إلى حد ما، مقارنة بالتناول الكلامي، الذي يسهب في تفصيلات الإيمان والكفر، لكن التكفير يبقى مصطلحا فقهيا له ضوابطه ومحدداته، التي بيَّنها الفقهاء وخصوصا فقهاء المذاهب الاسلامية الأخرى، إذ يكاد ينعدم - بحسب تتبع البحث - دور الفقه الإمامي في الإطار الفقهي للتكفير، ويمكن تناول مفهوم التكفير وأهم الضوابط العامة للتكفير وفق الآتي:

المقصد الأول: مفهوم التكفير

التكفير لغة مصدر لفعل كفّر يكفر تكفيرا وهو تضعيف للفعل كفر الثلاثي. ومعنى التكفير المحو والستر وهو الأصل. والتكفير أيضا بمعنى نسبة الشيء إلى الكفر. وإذا قال أحد أنت كافر فقد كفره. قال الفيومي[1]: (كَفَّرَهُ بالتشديد نسبه إلى الكفر أو قال له كفرت، وكَفَّرَ الله عنه الذنب محاه ومنه الكَفَّارَةُ لأنها تكفِّر الذنب، وكَفَّرَ عن يمينه إذا فعل الكفّارة).[2]

وعبر القرآن الكريم عن الأفعال التي تمحو الذنوب والأفعال الخاطئة بالكفَّارة. قال الله تعالى: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[3] وقد ذكر القرآن الكريم أنواعا من الكفّارات التي تمحو السيئات، كما في قوله تعالى: (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ

1- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير: 15 /316.

2- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير: 2 /535.

3- سورة المائدة: 45.

كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) [1].

ولفظ التكفير مذكور في القرآن الكريم أربع عشرة مرة. منها قوله سبحانه وتعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ)[2]، وقوله: (ربَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ)[3]، وغير ذلك من الآيات. وهذه الآيات تدور حول المعنى اللغوي لهذا اللفظ وهو بمعنى الستر والمحو. ولا نجد لفظ التكفير في القرآن إلا بهذا المعنى.

وفي القرآن الكريم حكم الله تعالى على بعض الأشياء بأنها كفر. منها قوله سبحانه وتعالى في النصارى الذين يعبدون المسيح ويؤلهونه: (لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ)[4]، الآية تثبت كفر النصارى الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم. وقوله تعالى: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) [5]،فيها حكم الله على من لم يحكم بشريعته بالكفر.

ثم استعمل لفظ (التكفير) كحكم يطلق على من يمكن تكفيره وأخراجه من الملة، وهو مصطلح جاء عقب حروب الإصلاح الديني في أوروبا ويوجد مستند في الإصحاح الثالث عشر من سِفر تثنية الاشتراع. والشريعة الإسلامية عرفت الردة فقط والتكفير كمصطلح جاء فيما بعد مشكلة الخوارج، فهم أول من مارس مفهوم التكفير من خلال طرحهم لمسألة كفر مرتكب الكبيرة، وقد يكون مصطلح (التبديع) أسبق من (التكفير) فقد استعمل الأخير في مسألة تكفير الخوارج، لكن مفردة (فهو كافر) واضحة الاستعمال منذ عهد مبكر، ذلك

1- سورة المائدة: 89.

2- سورة التحريم: 66

3- سورة آل عمران: 193.

4- سورة المائدة: 17.

5- سورة المائدة: 44.

أنها وردت في الكثير من الأحاديث المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله)، وأورد السبكي: (التكفير حكم شرعي سببه جحد الربوبية، أو الوحدانية، أو الرسالة، أو قول، أو فعل حكم الشارع بأنه كفر وإن لم يكن جحداً". فليس لأحد أن يحكم على أحد بالكفر. فالتكفير أو الحكم بالكفر حق مطلق لله ولرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)[1].

ويقرر السبكي الطابع الفقهي لمصطلح التكفير، موضحا سببه (الجحد) كما يشير إلى أن التكفير يكون حقا لله تعالى وللرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) وهذا يكرس أهمية التأني في إطلاق حكم التكفير على الإنسان.

المقصد الثاني: التكفير حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل

أول تلك الضوابطأن التكفير حكمٌ شرعي حق لله تعالى، لا يثبت إلا بدليل، مثل سائر الأحكام الشرعية،فلا يكفر منالعقائد والأعمال والأشخاص إلا ما نص الشارع على كونه كفرا، نصا بتصريح اسمه مثل الشرك والتكذيب في العقيدة، ومثل فرعون وإبليس في الأشخاص، يقول أبو حامد الغزالي: (الكفر حكم شرعي كالرق والحرية مثلاً، إذ معناه إباحة الدم والحكم بالخلود في النار، ومدركه شرعي، فيدرك إما بنص، وإما بقياس على منصوص)[2]، والواضح أنه حكم شرعي وضعي، ولا يتحقق موضوعه إلا بدليل قطعي.

وقال الشوكاني: (أعلم أن الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقدم عليه إلا ببرهان أوضح من شمس النهار)[3]، ومنه يتبين مدى الاحتياط في إطلاق حكم الكفر، إلا ببرهان قطعي، ويستنكر الشوكاني على مسألة تكفير المتأولين بقوله: (لو صح هذا لكان أغلب من على ظهر البسيطة من المسلمين مرتدين، لأن أهل المذاهب الأربعة أشعرية وماتريدية، وهم يكفرون المعتزلة ومن تابعهم،

1- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، ط1بيروت: دار المعرفة 1356هـ: 2 /586.

2- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: 128.

3- الشوكاني، محمد بن علي، السيل الجرار: 4 /578.

والمعتزلـة يكفرونهم، وكل ذلـك نزعة من نزعات الشـيطان الرجيم، ونبضة من نبضات التعصب البالغ والتعسف العظيم)[1].

ومـن القواعد المهمة في هذا الخصوص هو ما اشـتهر عـن العلماء قولهم: (من دخل الاسلام بيقين لا يخرج منه إلا بيقين)، وهي متفرعة عن قاعدة فقهية مهمة: اليقين لا يزول بالشك[2]، وهو قريب الى مفاد قاعدة الاستصحاب عند الإمامية، وفي ضرورة تحصيـل اليقـين في إخـراج الانسـان من الملة يقول أحمـد بن حنبل في سـياق تناوله لقولـه تعالى: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـــهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)، فقيـل لـه: ما هذا الكفر؟ قال: كفر لا ينقل عن الملة مثل الإيمان بعضه دون بعض فكذلـك الكفـر حتى يجيء من ذلك أمـر لا يُختلف فيه)[3]، وقولـه لا يختلف فيه بمعنى أن يكون الناقض أمرا يقينيا، لا ظنيا.

يقـول ابن بطال المالكي: (من ثبت له عقد الإسـلام بيقين لم يحكم له بالخروج منه إلا بيقين)[4]، والملاحظ أن عقد الإسلام قد يكون بغير اليقين، ذلك أن أغلب من نطق الشهادتين فهو مسلم بحسب الظاهر، وهو دخول ظني، ولم يتقيد العلماء في وجوب القطع بتحقق إسـلام الإنسان بخلاف الخروج منه، فإنهم يحتاطون في ذلـك كـما هي فحوى أقـوال الكثير منهم، ومنـه يتضح أن الخروج مـن الدين لا يمكـن الحكـم به على نحـو الظن في حين يتم الحكم على الإنسـان بالإسـلام من خلال الظن، وهو ما يؤكد أهمية دم الإنسان وماله فيحقن دمه في دخوله في الدين ولو على الظن، ويحقن دمه في خروجه من الدين بالتثبت منه على نحو القطع.

وذكر ابن حزم: (إن كل من ثبت له عقد الإسلام فإنه لا يزول عنه إلا بنص أو إجماع، وأما الدعوى والافتراء فلا)[5]، وسـواء كان قد ثبت بالقطع او الظن، من غير فرق، في حين يستلزم الحكم بزوال الإسلام الدليل سواء كان نصًّا أو إجماعًا.

1- الشوكاني، مصدر سابق: 4 /373.

2- السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر: 50.

3- الخلال البغدادي، أحمد بن محمد، أحكام النساء: 92.

4- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري: 8 /585.

5- ابن حزم، أبو محمد علي بن حزم، الفصل: 3 / 138.

إن مراعاة الجانب الإنساني في الحكم على الناس من ناحية المعتقد لأمر ضروري، فإن ثبوت المعتقد أو عدمه من الأمور التي تغيب عن الحس غالبا، وهي مما يختص به الله تعالى من الناحية الواقعية، أما من ناحية الحكم الظاهري، فلا يتم الحكم من دون دليل، لأن الآثار المترتبة على ذلك خطيرة لكونها تمس حياة الإنسان، ويذكر الغزالي: (والذي ينبغي أن يميل إليه المحصل الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم)[1]، ومثله قول القرطبي لما ذكر كلام الفقهاء في تكفير الساحر واستباحة دمه بذلك صحح عدم إطلاق القول بتكفيره وعدم القول بقتله قائلا: (وهذا صحيح ودماء المسلمين محظورة لا تستباح إلا بيقين ولا يقين مع الاختلاف)[2]، فما دام هناك اختلاف في أي قضية جزئية فمعنى ذلك أنها خارجة عن حدود القطع ولا يتم التكفير فيها.

كذلك بالنسبة لترتيب الآثار على من شك في بقائه على الإيمان، فالأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت زواله[3]، فالمولود ولد على الفطرة والقاعدة أنه باق على فطرته-الإسلام- حتى يأتي يقين زوال هذه الفطرة، فلذلك لا يجوز تكفير أحد من المسلمين بمجرد ظن أو تأويل أو اجتهاد؛ لأن إسلامه ثابت بيقين، فلا يزول بالشك، وقد استدل بهذه القاعدة ابن القيم - وهو أخص تلاميذ ابن تيمية في كتبه[4]، وكذلك ورد الاستدلال بها في مختصر الفتاوى المصرية[5].

ولا يكفي العلم بالمكفرات في التكفير والإخراج عن الملة، بل لا بدّ أن ينضم إليه شرط آخر وهو العمد والقصد، فمن نطق بكلمة الكفر خطأً أو غفلة أو

1- الغزالي، ابو حامد، الاقتصاد بما يتعلق بالاعتقاد: 305.

2- القرطبي، ابو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن: 2 / 279.

3- ظ: الجصاص، أبو بكر، أحكام القرآن: 3 /223 425، وكذلك: القرافي، أبو العباس شهاب الدين، الذخيرة: 1 /317، وكذلك: الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقي: 7 /432، وكذلك: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر: 57.

4- ظ: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين: 4 /179 201.

5- ظ: البعلي، بدر الدين، مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية: 13.

لاعتقاد عدم منافاتها مع الإسلام أو نحو ذلك من حالات عدم القصد، فلا يُحكم بكفره في جميع ذلك، قال تعالى: (وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا) [1]. وفي الحديث عن رسول الله (صلى الله عليه واله): (إنّ الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان)[2]

وبناء على ذلك: من ثبت له أصل الإسلام لا يخرج من الإسلام ولا يكفر ولا يحكم بكفره إلا بيقين، والخطأ في الحكم بالإيمان أهون من الخطأ في الحكم بالكفر، لذلك جاء الكثير من أقوال العلماء في النهي عن التسرع في التكفير، وإذا كان التكفير حكما وضعيا، تترتب عليه آثار القتل وغيرها فإن ذلك يعني جريانه مجرى الحدود، فحد القتل لا يثبت دون بينة والكفر مع كونه مؤديا للقتل فلابد فيه من البينة.

المقصد الثالث: الاكتفاء بالظاهر من عقائد الناس:

يمكن القول أن ظاهر الإنسان له اعتبار في عملية الحكم عليه بالإيمان أو الكفر، أورد الشاطبي: (إن أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصاً، وبالنسبة إلى الاعتقاد في عقائد الناس عموماً، فإن سيد البشر مع إعلامه بالوحي يجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم، ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه)[3]،والدليل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا) [4] وأورد الشوكاني: (والمراد هنا: لا تقولوا لمن ألقى بيده إليكم واستسلم لست مؤمناً فالسلم والسلام كلاهما بمعنى الاستسلام، وقيل هما بمعنى الإسلام: أي لا تقولوا لمن ألقى إليكم التسليم فقال السلام عليكم: لست مؤمناً والمراد نهي المسلمين عن أن يهملوا ما جاء به الكافر مما

1- سورة الأحزاب: 5.

2- خرجه ابن ماجة عن أبي ذر برقم 2543 والحديث مروي في مصادر الشيعة أيضاً.

3- الشاطبي، ابراهيم بن موسى، الموافقات: 2 /271.

4- سورة النساء:94.

يستدل به على إسلامه ويقولوا إنه إنما جاء بذلك تعوذاً وتقية)[1]، واستدلوا بقوله (صلى الله عليه واله): ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله))[2] والشاهد من الحديث قوله (وحسابهم على الله) وأوضح ابن رجب: (وأما في الآخرة فحسابه على الله عز وجل، فإن كان صادقاً أدخله الله بذلك الجنة، وإن كان كاذباً فإنه من جملة المنافقين في الدرك الأسفل من النار)[3]. وبين الحافظ في الفتح: (أي أمر سرائرهم.. وفيه دليل على قبول الأعمال الظاهرة والحكم بما يقتضيه الظاهر)[4] وذكر البغوي: (وفي الحديث دليل على أن أمور الناس في معاملة بعضهم بعضاً إنما تجري على الظاهر من أحوالهم دون باطنها، وأن من أظهر شعار الدين أجري عليه حكمه، ولم يكشف عن باطن أمره، ولو وجد مختون فيما بين قتلى غلف، عزل عنهم في المدفن، ولو وجد لقيط في بلد المسلمين حكم بإسلامه)[5]

وقبل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلـه ظاهر إيمان المنافقين في عصره و لم ينقب عن نياتهم ولم يتهمهم فيها، قال النووي: لم يقتل النبي صلى الله عليه وآله المنافقين.. لإظهارهم الإسلام وقد أمر بـ"الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر" ولأنهم كانوا معدودين في أصحابه صلى الله عليه وسلم ويجاهدون معه إما حمية وإما لطلب دنيا أو عصبية لمن معه من عشائرهم.[6]

وأورد الفقيه الشافعي ابن حجر الهيثمي: "ينبغي للمفتي أن يحتاط في التكفير ما أمكنه، لعظيم أثره وغلبة عدم قصده سيما من العوام، ولا زال أئمتنايقصد الشافعيةعلى ذلك قديماً وحديثاً.."[7].

1- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير: 1 /501.

2- البخاري، صحيح البخاري: حديث (25) ومسلم، صحيح مسلم: حديث (22).

3- ابن رجب، جامع العلوم والحكم: 83.

4- العسقلاني، علي بن أحمد، فتح الباري في شرح صحيح البخاري: 1 /77.

5- محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود، شرح السنة: 1 /70.

6- ظ: النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم: 16 /139.

7- الهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج: 9 /88.

وقد سأل الفقيه عبد الحق أبا المعالي عن مسألة التكفير فأجابه: "بأنّ إدخال كافر في الملة وإخراج مسلم عنها عظيم في الدين"[1].

ولذا قال ابن دقيق العيد: "وهذا وعيدٌ عظيمٌ لمن كفَّر أحداً من المسلمين وليس كذلك وهي ورطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ومن المنسوبين إلى السنة وأهل الحديث لمَّا اختلفوا في العقائد فغلظوا على مخالفيهم وحكموا بكفرهم وخرق حجاب الهيبة في ذلك جماعة من الحشوية، وهذا الوعيد لاحق بهم إذا لم يكن خصومهم كذلك...)[2]، وفيه تأكيد على التثبت في حال الانسان فيما لو كان خلاف ما كان ظاهرا منه.

وذكر الشوكاني: (أعلم أن الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقدم عليه إلا ببرهان أوضح من شمس النهار فإنه قد ثبت في الأحاديث الصحيحة المروية عن طريق جماعة من الصحابة (أن من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما) هكذا في الصحيح وفي لفظ: (من دعا رجلا بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه)[3] أي: رجع وفي لفظ في الصحيح (فقد كفر أحدهما) ففي هذه الأحاديث وما ورد موردها أعظم زاجر وأكبر واعظ عن التسرع في التكفير..)[4].

منها: قول تقي الدين السبكي، وهو من أعلام القرن الثامن للهجرة، إذ قال: "أعلم أيّها السائل أنّ كل من خاف الله عزّ وجلّ استعظم القول بالتكفير لمن يقول: لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله؛ إذ التكفير هائل عظيم الخطر؛ لأن من كفر شخصاً بعينه فكأنّما أخبر أنّ مصيره في الآخرة جهنم خالداً فيها أبد الآبدين. وأنّه في الدنيا مباح الدم والمال، لا يمكن من نكاح مسلمة ولا تجري عليه أحكام المسلمين لا في حياته ولا بعد مماته، والخطأ في ترك ألف كافر أهون من الخطر في سفك محجمة من دم امرئ مسلم، وفي الحديث: لئن يخطئ الإمام في العفو أحبّ

1- الشوكاني، محمد، نيل الأوطار: 7 /352.

2- ابن دقيق، محمد بن علي، إحكام الأحكام: 4 /76.

3- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير: 10 /224

4- الشوكاني، محمد، السيل الجرار: 4 /578.

إليّ من أن يخطئ في العقوبة"، ثم قال: "إذا كان الإنسـان يعجز عن تحرير معتقده في عبـارة، فكيف يحـرر اعتقاد غيره مـن عبارته؟ فما بقي الحكـم بالتكفير إلّا لمن صرح بالكفـر واختـاره ديناً وجحد الشـهادتين وخرج عن دين الإسـلام، وهذا نادر وقوعه"[1]

وأورد الإيجـي: "جمهـور المتكلمـين والفقهاء علـى أنّه لا يكفّر أحـد من أهل القبلـة". ثم اسـتدل على ذلك بقوله: "إنّ المسـائل التي اختلف فيهـا أهل القبلة مـن كـون الله تعالـى عالماً بعلم أو موجـداً لفعل العبد أو غـير متحيز ولا في جهة ونحوهـا، لم يبحث النبي (صلى الله عليه واله)عن اعتقاد من حكم بإسـلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون، فعلم أنّ الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام"[2]

وكان أحمـد بن زاهـر السرخسي يقول: "لّما حضرت الوفاةُ الشـيخ أبا الحسـن الأشعري بداري في بغداد، أمرني بجمع أصحابه، ثمّ فقال: اشهدوا على أنّني لا أكفّـر أحداً من أهل القبلـة بذنب؛ لأنّي رأيتهم كلهم يشـيرون إلى معبود واحد، والإسلام يشملهم ويعمّهم"[3]

وذكر الشـيخ محمّد الغزالي: "لا ينبغـي أن يكفّر كل فريق خصمه إذا رآه مخطئاً في الدليـل. نعـم، يجـوز أن يصفه بالخطـأ أو الضلال عـن الطريق الـذي يراه هو صوابـاً". وقـال في موضع آخـر: "أعلم أنّ شرح مـا يكفّر وما لا يكفّر يسـتدعي تفصيـلات طويلة فاقنع الآن بوصية وقانون، أما الوصية فهي: أن تكف لسـانك عن أهل القبلة ما داموا قائلين: لا إله إلاّ الله ومحمد رسول الله، غير مناقضين لها. والمناقضـة تحصـل بتجويزهم الكذب على رسـول الله (صـلى الله عليه واله). أما القانون فهو: أن تعلم أنّ النظريات قسـمان: قسـم يتعلق بأصول العقائد، وقسـم يتعلق بالفروع. واعلم أنّه لا تكفير في الفروع إلّا في مسألة واحدة، وهي أن ينكر حكـماً ثبت عـن النبي (صلى الله عليه والـه) بالتواتر القاطـع واجمعت عليه الأمة

1- حكي عنه في الطبقات الكبرى، للشعراني: 21.

2- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف:3 /560.

3- الشعراني، عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر، 2 /126.

بسائر طوائفها، كإنكار وجوب الصلوات الخمس أو صوم رمضان"[1]

ويقول العلامة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: "والإسلام والإيمان مترادفان ويطلقان على معنى أعم يعتمد على ثلاثة أركان: التوحيد والنبوة والمعاد، فلو أنكر الرجل واحداً منها فليس بمسلم ولا مؤمن، وإذا دان بتوحيد الله ونبوة سيد الأنبياء محمد (صلى الله عليه واله) واعتقد بيوم الجزاء فهو مسلم حقاً، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، دمه وماله وعرضه حرام، ويطلقانيعني الإسلام والإيمانعلى معنى أخص يعتمد على تلك الأركان الثلاثة وركن رابع هو العمل بالدعائم التي بني عليها الإسلام، وهي خمس: الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد.." إلى أن يقول: "وإذا اقتصر على تلك الأركان الأربعة فهو مسلم ومؤمن بالمعنى الأعم تترتب عليه جميع أحكام الإسلام من حرمة دمه وماله وعرضه ووجوب حفظه وحرمة غيبته وغير ذلك.."[2]

نعم، قد يكون التكفير في الأزمنة الماضية لأجل المقابلة بالمثل. قال الإيجي: "جمهور المتكلمين والفقهاء على أنّه لا يكفر أحد من أهل القبلة، والمعتزلة الذين قبل أبي الحسين تحامقوا فكفّروا الأصحاب، فعارضه بعضنا بالمثل... وقال الأستاذ: كل مخالف يكفرنا فنحن نكفّره، وإلاّ فلا"[3].

وخلاصة الأقوال السابقة مما لا يحتاج إلى مزيد من التعقيب فهي تؤكد بوضوح عدم جواز تكفير أهل القبلة بنحو من الاعتباط، وهو مما يؤكد على خطورة الموقف من التكفير، ومثل تلك الأقوال كفيلة بتخفيف وطأة التكفير من دون ضوابط.

المقصد الرابع: كفاية النطق بالشهادتين في تحقق الاسلام:

دلت ظواهر القرآن الكريم والسنة والإجماع على أن من نطق الشهادتين أو ما يدل عليها يحكم بإسلامه،[4] ومن الأدلة القرآنية قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

1- الغزالي، محمّد، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين: 192 وما بعدها.

2- كاشف الغطاء محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها: 126129.

3- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف: 3 /560.

4- العوني، حاتم بن عارف، تكفير أهل الشهادتين: 11.

إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا)[1]، وسبب نزول هذه الآية ما رواه ابن عباس قال: لقي ناس من المسلمين رجلا في غنيمة له، فقال: السلام عليكم، فأخذوه فقتلوه وأخذوا تلك الغنيمة، فنزلت الآية[2]، والآية صريحة في إعمال ظاهر القول فيمن ادعى الإسلام، فهذا الرجل المقتول نطق السلام عليكم ولم ينطق الشهادتين، وقد وبخ القرآن في ذلك[3]، والدليل الثاني قوله تعالى: (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ)[4]، ووجه الاستدلال ما ذكره الشافعي، في الزنديق (وهو من يبطن الكفر ويظهر الإسلام أيضا) إذ قال: (يُقبل قوله إذا رجع ولا يقتل واحتج فيهم بالآية، فأمر الله أن يدع قتلهم..)، ووافقه الدارمي بقوله: (أن تقبل علانيتهم اذا اتخذوها جنة لهم من القتل، أسروا في أنفسهم ما أسروا، فلا يقتلوا، كما المنافقين اتخذوا إيمانهم جنة فلم يؤمر بقتلهم)[5]، واستدل على ذلك من السنة بحديث أسامة بن زيد قال: (بعثنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) في سرية فصبحنا الحرقات من جهينة فادركت رجلا فقال: لا اله الا الله فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي (صلى الله عليه وآله) فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): قال لا اله الا الله وقتلته!؟ قال: قلت: يا رسول الله إنما قالها خوفا من السلاح، قال: أفلا شققت عن قلبه!! حتى تعلم أقالها أم لا!! فما زال يكررها عليَّ، حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ)[6]، وحديث المقداد بن الأسود قال: (يا رسول الله أرأيت إن لقيت رجلا من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ مني بشجرة فقال: أسلمت لله. أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ قال رسول الله

1- سورة النساء: 94.

2- آخرجه البخاري، رقم (4591).

3- الطبري، محمد بن جبير، تفسير الطبري: 7 /351.

4- سورة المنافقون: 1.

5- الدرامي، عثمان بن سعيد، الرد على الجهمية: 212.؟

6- البخاري، صحيح البخاري: حديث (4269).

(صلى الله عليه وآله وسلم): لا تقتله إلى أن قال: فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتلـه وإنك بمنزلته قبـل أن يقول كلمته التي قال)[1]، وذكر ابن رجب الحنبلي: (ومـن المعلـوم بالضرورة أن النبـي (صلى الله عليـه وآله) كان يقبـل من كل ما جاءه يريد الدخول في الاسـلام: الشـهادتين فقط، ويعصـم دمه بذلك، ويجعله مسـلما، فقـد أنكر على أسـامة قتله لمن قال: لا الـه الا الله لما رفع عليه السـيف، واشتد نكيره عليه، ولم يكن يشترط على من جاء يريد الاسلام ان يلتزم الصلاة والزكاة..)[2]،وسـيرة النبي (صلى الله عليه وآله) وتاريخ الإسـلام الأول دليل على ذلك من دون شك أو ريب، لكن الإضافات التي حصلت فيها بعد جعلت من بعض المسائل رديفة للشهادتين، في تحقق الإسلام.

ولا تنتقض الشهادتان بالناقض الظني، ويتضح ذلك بعد تبيين الآتي:

إن الناقض هو كل ما ينقض بشـكل قطعي، وقد يكون حمّال أوجه، فلا يصح التكفـير بهذا الوجـه[3]، فظنيات الشريعـة لا مدخل لها في التكفـير، إلا إذا انعقد اليقين على أن من أنكر كان عالما بثبوتها وأنكر، كالعناد والاسـتكبار، أما الجهل، فحكمـه العذر، بدليـل قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّـهُ نَفْسًـا إِلَّا وُسْـعَهَا...)[4] وهو محض افتراض، فأي عقيدة او أصل ليس بوسع أحد الايمان بها؟

والجهل قد لا يخرج معه الجاهل عن الاسلام، كما في نقض الشهادتين باللوازم والمـآلات، مع عـدم الالتزام منه بتلك اللوازم، أما الجهـل التقصيري، فهو يخرج من الإسلام دون أن يحكم بكفره[5].

وبهذا يتضح ان النطق بالشـهادتين بحد ذاته كاف لتحقق الاسـلام الظاهري الذي لا يمكن معه تكفير الانسان من دون ما يوجب ذلك.

1- البخاري، صحيح البخاري: حديث(4019).

2- ابن رجب، جامع العلوم والحكم: 1 /228.

3- ينظر في تفصيل ذلك: العوني، حاتم بن عارف، تكفير اهل الشهادتين: 55.

4- سورة البقرة: 286

5- ظ: العوني، مصدر سابق: 69.

المقصد الخامس: عدم التكفير بالمآل أو بلازم المذهب

التكفير بالمآل، والمقصود به أن يقول قولاً يؤديه سياقه إلى كفر، وهو إذا وقف عليه لا يقول بما يؤديه قوله إليه، كحال بعض أهل البدع والمتأولين[1]، ذكر ابن رشد الحفيد: (ومعنى التكفير بالمآل: أنهم لا يصرحون بقول هو كفر، ولكن يصرحون بأقوال يلزم عنها الكفر وهم لا يعتقدون ذلك اللزوم)[2]، ومما هو قريب من مسألة التكفير بالمآل ما يسمى بالتكفير بلازم القول[3]

ومعنى اللازم: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، وقد يكون هذا اللازم بيناً، وهو الذي يكفي تصوره مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما. وقد يكون غير بين، وهو الذي يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما إلى وسط [4].

ويبين ابن حزم موقفه من التكفير بالمآل فيقول: (وأما من كفر الناس بما تؤول إليه أقوالهم فخطأ؛ لأنه كذب على الخصم وتقويل له ما لم يقل به، وإن لزمه فلم يحصل على غير التناقض فقط، والتناقض ليس كفراً، بل قد أحسن إذ قد فر من الكفر إلى أن قال (فصح أنه لا يكفر أحد إلا بنفس قوله، ونص معتقده، ولا ينفع أحد أن يعبر عن معتقده بلفظ يحسن به قبحه، لكن المحكوم به هو مقتضى قوله فقط))[5] وهي إشارة دقيقة الى أن الزام القائل بلازم قوله مسألة غير دقيقة ولا يمكن التعويل عليها، كما ينفي الشاطبي الكفر بالمآل فيقول: (والذي كنا نسمعه من الشيوخ أن مذهب المحققين من أهل الأصول(إن الكفر بالمآل ليس بكفر في الحال) كيف والكافر ينكر ذلك المآل أشد الإنكار، ويرمي مخالفه به)[6].

إن التكفير بلازم القول مطلقاً قد أورث في الأمة تفرقاً واختلافا، وكما أورد الذهبي: (لا ريب أن بعض علماء النظر بالغوا في النفي، والرد والتحريف

1- السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى، الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 2 /1056.

2- أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 2 /492.

3- ظ: ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم: 4 /367.

4- ظ: الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات: 190.

5- بن حزم، الفصل في الملل والنحل: 3 /294.

6- ظ: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام: 2 /197.

والتنزيه بزعمهم حتى وقعوا في بدعة، أو نعت الباري بنعوت المعدوم، كما أن جماعة من علماء الأثر، بالغوا في الإثبات وقبول الضعيف والمنكر ولهجوا بالسنة والإتباع، فحصل الشغب ووقعت البغضاء، وبدّع هذا هذا، وكفّر هذا هذا ونعوذ بالله من الهوى والمراء في الدين، وأن نكفر مسلماً موحداً بلازم قوله، وهو يفر من ذلك اللازم، وينزه ويعظم الرب)[1].

وأورد الشاطبي: (ولازم المذهب: هل هو مذهب أم لا؟ هي مسألة مختلف فيها بين أهل الأصول، والذي كان يقول به شيوخنا البجائيون والمغربيون ويرون أنه رأي المحققين أيضاً أن لازم المذهب ليس بمذهب، فلذلك إذا قرر عليه، أنكره غاية الإنكار)[2]، وأورد السخاوي مقالة شيخه ابن حجر حيث ذكر: (والذي يظهر أن الذي يحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريح قوله، وكذا من كان لازم قوله وعرض عليه فالتزمه.. أما من لم يلتزمه وناضل عنه فإنه لا يكون كافراً ولو كان اللازم كفراً)[3]، وقد سئل ابن تيمية: هل لازم المذهب مذهب أم لا؟ فكان من جوابه ما يلي:

(الصواب أن لازم مذهب الإنسان ليس بمذهب إذا لم يلتزمه، فإنه إذا كان قد أنكره ونفاه، كانت إضافته إليه كذباً عليه، بل ذلك يدل على فساد قوله وتناقضه في المقال. ولو كان لازم المذهب مذهباً للزم تكفير كل من قال عن الاستواء وغيره من الصفات أنه مجازٌ ليس بحقيقة، فإن لازم هذا القول يقتضي أن لا يكون شيء من أسمائه وصفاته حقيقة) [4].

وهذا التفصيل في اختلاف الناس في لازم المذهب: هل هو مذهب أو ليس بمذهب؟ هو أجود من إطلاق أحدهما، فما كان من اللوازم يرضاه القائل بعد وضوحه له فهو قوله، وما لا يرضاه فليس قوله[5].

1- ظ: الدمشقي، محمد بن عبد الله، الرد الوافر لابن ناصر الدين: 48.

2- ظ: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام: 2 /549.

3- ظ: السخاوي محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث: 1 /334.

4- ظ: النووي، يحيى بن شرف، المجموع: 20 /217.

5- ظ: ابن عيسى، شرح نونية ابن القيم: 2 /394.

وذكر الشيخ السعدي تحقيقه في هذه المسأله قائلاً: (والتحقيق الذي يدل عليه الدليل أن لازم المذهب الذي لم يصرح به صاحبه ولم يشر إليه، ولم يلتزمه ليس مذهباً؛ لأن القائل غير معصوم، وعلم المخلوق مهما بلغ فإنه قاصر، فبأي برهان نلزم القائل بما لم يلتزمه. ونقوله ما لم يقله، ولكننا نستدل بفساد اللازم على فساد الملزوم، فإن لوازم الأقوال من جملة الأدلة على صحتها وضعفها وعلى فسادها، فإن الحق لازمه حق، والباطل يكون له لوازم تناسبه، فيستدل بفساد اللازم خصوصاً اللازم الذي يعترف القائل بفساده على فساد الملزوم)[1].

ومن ذلك ما ذكره القاضي عياض حيث قال عند ذكره للمعطلة[2]:

(فأما من أثبت الوصف، ونفى الصفة فقال: أقول: عالم ولكن لا علم له، ومتكلم ولكن لا كلام له، وهكذا في سائر الصفات على مذهب المعتزلة، فمن قال بالمآل لما يؤديه إليه قوله، ويسوقه إليه مذهبه كفر، لأنه إذا نفى العلم انتفى وصف عالم، إذ لا يوصف بعالم إلا من له علم، فكأنهم صرحوا عنده بما أدى إليه قولهم. ومن لم ير أخذهم بمآل قولهم، ولا ألزمهم موجب مذهبهم، لم ير إكفارهم، قال: لأنهم إذا وقفوا على هذا، قالوا: لا نقول ليس بعالم، ونحن ننتفي من القول بالمآل الذي ألزمتموه لنا، ونعتقد نحن وأنتم أنه كفر، بل نقول: إن قولنا لا يؤول إليه على ما أصلناه فعلى هذين المأخذين اختلف الناس في إكفار أهل التأويل، وإذا فهمته اتضح لك الموجب لاختلاف الناس في ذلك، والصواب: ترك إكفارهم والإعراض عن الحتم عليهم بالخسران، وإجراء حكم الإسلام عليهم في قصاصهم، ووراثتهم، ومناكحتهم، ودياتهم، والصلاة عليهم، ولكنهم يغلظ عليهم بوجيع الأدب، وشديد الزجر والهجر، حتى يرجعوا عن بدعتهم)[3].

وخلاصة ما سبق أن يقال: أن لازم أقوال المذاهب والعلماء له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يذكر اللازم للقائل، ويلتزم به فهو يعد قولاً له.

1- ظ: السعدي، عبد الرحمن، توضيح الكافية الشافية: 113.

2- هو مصطلح يطلقه أهل السنة والجماعة على الطوائف التي تنفي الأسماء والصفات الإلهية كالجهمية والمعتزلة والأشاعرة والكلابية والماتريدية(ظ: موقع المعرفة: http: / /www.marefa.org)

3- ظ: السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى، الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 2 /1086.

الحالة الثانية: أن يذكر له اللازم، ويمنع التلازم بينه وبين قوله، فهذا ليس قولاً له، بل إن إضافته إليه كذب عليه.

الحالة الثالثة: أن يكون اللازم مسكوتاً عنه؛ فلا يذكر بالتزام، ولا منع، فحكمه في هذه الحال أن لا ينسب إلى القائل، لأنه يحتمل لو ذكر له أن يلتزم به أو يمنع التلازم، ويحتمل لو ذكر فتبين له لزومه وبطلانه أن يرجع عن قوله[1].

المقصد السادس: تكفير المعين والمطلق

لم يكن تفصيل المطلق والمعين في التكفير إلا بعد ابن تيمية، لذلك فالتناول الفقهي عند المذاهب يكاد يخلو من هذا التفصيل، ومفاده أن التكفير المطلق لا يستلزم منه تكفير المعين إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع. يقول ابن تيمية: (التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، يبين هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات - أي التكفير المطلق- لم يكفّروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه، - وقال- والدليل على هذا الأصل الكتاب والسنة والإجماع)[2].

فهناك فرق بين الحكم المطلق، والحكم على الفاعل، فرق بين أن تقول العمل أو القول الفلاني كفر، وبين أن تقول فلان كافر، فقد فعل أو قال كذا من أعمال الكفر، فالحكم المطلق هو بيان للحكم الشرعي، أما المعين فلا بد فيه من الشروط والموانع.

وقال ابن أبي العِزِّ الحنفي في (شرح الطحاوية)، عند كلامه على تكفير المُعَيَّن: "الشَّخص المعيَّن يمكن أن يكونَ مجتهدًا مخطِئًا مغفورًا له، أو يمكن أن يكونَ ممن لم يبلغْه ما وراء ذلك منَ النصوص، ويمكن أن يكونَ له إيمان عظيم، وحسنات أوجبتْ له رحمة الله... ثمَّ إذا كانَ القول في نفسِه كفرًا، قيل: إنَّه كفر، والقائل له

1- ظ: المقبلي، صالح بن مهدي، العلم الشامخ: 413.

2- ظ: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 35 /165.

يَكْفُر بشروط، وانتفاء موانع".[1]

فمن القواعد التي سيقت في ذلك أنهم فرّقوا بين تكفير المطلق وتكفير المعيَّن، فيرون تكفير المطلق (وهو تجريم الفعل نفسه لا الفاعل) الحكم بالكفر على القول أو الفعل أو الاعتقاد الذي ينافي أصل الإسلام ويناقضه، وعلى الفاعلين على سبيل الإطلاق بدون تحديد أحد بعينه ويكفرون من كفَّره الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من الطوائف والأفراد، مثل فرعون، وإبليس ومن الطوائف: اليهود والنصارى والمجوس وأهل الأوثان. وكذلك يرون بإطلاق تكفير من أنكر حرفا أو آية من القرآن أومن استحل الربا أو الزنا أو الخمر أو دعا إلى عبادة نفسه.

وأما تكفير المعيّن فهو: الحكم على شخص بعينه بالكفر (تجريم فاعل معين لارتكابه فعل الجريمة) لاقترافه ما يناقض الإسلام بعد مراعاة ضوابط التكفير من استيفاء الشروط وانتفاء الموانع، والضابط: أن انطباق الحكم بالكفر على القائل المعيّن أو الفاعل المعيّن لا يتم إلا إذا تحققت شروط التكفير في حقه وانتفت الموانع:

وقال ابن تيمية: "ليس كل من خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكاً، فإن المنازع قد يكون:

1. مجتهداً مخطئاً يغفر الله خطأه.

2. وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجة.

3. وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته.

وإذا كانت ألفاظ الوعيد المتناولة له لا يجب أن يدخل فيها المتأول والقانت وذو الحسنات الماحية والمغفور له وغير ذلك فهذا أولى، بل موجب هذا الكلام أن من اعتقد ذلك نجا في هذا الاعتقاد، ومن اعتقد ضده فقد يكون ناجياً وقد

1- ابن أبي العز، شرح الطحاوية: 437.

لا يكون ناجياً"[1]

وقد استدل على هذا الضابط من القرآن في قوله تعالى (مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) [2].

واشترط العلماء لثبوت تكفير المعيّن ثلاثة شروط، وعكسها موانع، يعني تخلف شرط من الشروط يعتبر مانعا من موانع التكفير، والشروط هي:

الشرط الأول: التكليف:

أي أن يكون عاقلا بالغا، لا مجنونا ولا صغيرا، لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل، أو يفيق"[3]. وحكى ابن المنذر وابن قدامة الإجماع على أن الردة لا تصح إلا من عاقل، فأما من لا عقل له كالطفل الذي لا عقل له والمجنون ومن زال عقله... فلا تصح ردته ولا حكم لكلامه بغير خلاف[4].

الشرط الثاني: قيام الحجة بالعلم والبلاغ:

ومعناه أن قيام قول أو عمل مكفر كفرا أكبر لا يعني كفر القائل وإن قصده حتى تقوم على القائل الحجة بأن هذا القول كفر. يقول ابن تيمية: "حكم الوعيد على الكفر لا تثبت في حق الشخص المعين حتى تقوم عليه حجة الله التي بعث بها رسله"[5]. وقال: "وليس لأحد أن يكفر أحدا من المسلمين وإن أخطأ وغلط حتى تقام عليه الحجة وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3 /179.

2- سورة الإسراء: 15.

3- رواه ابن ماجه وصححه الألباني في صحيحسنن ابن ماجة: 1 /747.

4- ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني: 12 /266.

5- ابن تيمية، بغية المرتاد: 311.

لم يزل ذلك عنه بالشـك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشـبهة"[1]. وقـال أيضًـا: "فهذه المقـالات هي كفر لكـن ثبوت التكفير في حق الشـخص المعين موقوف على قيام الحجة التي يكفر تاركها"[2].

الشرط الثالث: الاختيار:

ومعناه أن لا يكون القائل أو الفاعل للكفر مكرها عليه، لقوله تعالى: (مَن كَفَرَ بِاللَّـهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَـدْرًا فَعَلَيْهِـمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّـهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)[3]. وسـبب نزولها قصة عـمار بن ياسر أو المسـتضعفين من المؤمنين بمكة قـال البغوي: "وأجمع العلماء على أن من أكره على كلمة الكفر يجوز له أن يقول بلسانه، وإذا قال بلسانه غير معتقـد لا يكون كفـرا وإن أبى أن يقـول حتى يقتل كان أفضـل"[4]. وللعلماء في حـد الإكراه كلام يطول اسـتقصاؤه، ومما بينوه أن الإكـراه على الكفر ليس كالإكراه على فعل المعصية أو ترك واجب فلا يكون الإكراه على الكفر إلا بأمر جلـل كالقتل والتعذيب والسـجن ونحو ذلك. ولا يلـزم أن يصل الإكراه إلى حد الإكراه الملجئ الذي لا يبقى معه للمكره اختيار، فإن من بلغ به الحال إلى حـد ذلك لم يعد مكلفا أصلا كما أن الإكراه يجـب أن لا يصاحبه رضى بالكفر واستمراء له ومداومة عليه[5].

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 12 /466.

2- ابن تيمية، بغية المرتاد: 353.

3- سورة النحل: 106.

4- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل: 5 /46.

5- ظ: البعداني، خالد حسن، ضوابط التكفير: 276 وما بعدها.

استنتاج:

في هذا الفصل تبين أن الإيمان قد وقع تحت رؤيتين تقرر الأولى منهما أن الإيمان بالمعنى البسيط يتحقق بمجرد الشهادتين الكاشفتين عن الاذعان والتصديق، وهذان الأخيران فعلان قلبيان يتحققان بإرادة الإنسان بعد العلم بمضمون الإيمان المتعلق بتوحيد الله تعالى وتصديقه رسوله (صلى الله عليه وآله) وبهذا المعنى يكون الإيمان المقابل للكفر، ومع انتفائه يتحقق الكفر، فيما تقرر الرؤية الثانية أن الإيمان في المرحلة الثانية يكون بالمعنى الأخص على درجات يزيد وينقص ويكون العمل دخيلا في زيادته باتجاه تحقق الإيمان الحقيقي والكامل، وهذا الأخير لا يمكن أن يقابله الكفر بمعناه المخرج عن الملة.

يمكن القول أن الإيمان حقيقة نفسية تتضمن إذعانا نفسيا بما يظهر للنفس من حق، وهو - أي الإيمان- فعل قلبي مسؤول عنه الإنسان، وإلا لما عوقب على عدمه، فبعد التصديق الذي هو نحو من العلم الحاصل لدى الإنسان إما أن يتبعه إذعان وإقرار وتسليم نفسي أو أن يقابل الإنسان ذلك التصديق بالتكذيب والإنكار والاستصغار، وبعد الإذعان القلبي يكون على المذعن أن يعمل بما صدق به وأذعن إليه، وهي المرحلة الثانية المكملة للإيمان الحقيقي.

وفرق في التعبير أدى إلى الخلط بين حقيقة الإيمان والإيمان الحقيقي، فحقيقة الإيمان حال في نفس الإنسان تتضمن التصديق الذي هو فعل لا إرادي والإذعان أو الإقرار الداخلي الذي هو فعل إرادي، وحقيقة الإيمان بهذا المعنى تُدخل صاحبها في حصن الدين، وهي لا تزيد أو تنقص، أما الإيمان الحقيقي فهو الإيمان المستكمل بالعمل الصالح وهو ما يستحق عليه الإنسان الثواب، وهو على درجات بحسب عمل الإنسان، وفي هذه المرحلة يزداد يقين الإنسان أو ينقص، وفي هذه المرحلة يكون العمل دخيلا في تحقق الإيمان بالمعنى الأخص، أي الإيمان الذي يزيد وينقص، الذي يكون متدرجا نحو بلوغ الإيمان الحقيقي، لا بمعنى الإيمان المساوق للإسلام الظاهري.

وتبين أن الكفر على مستويين، فإما أن يكون مفتوحا عندما يعبر عنه بإنكار ما علـم مجيئـه عن النبي (صلى الله عليه واله) بالـضرورة، وهو ما لا يمكن أن يكون تحـت ضابطة ومنه يتيسر الحكم بالتكفير على كل شـخص بمجـرد انكاره لجزئية قـد يتوهم بأنها مما علم مجيئها عن النبي (صـلى الله عليه واله) بالضرورة، وإما أن يكـون معنـاه منضبطا تحت من أنكـر الإلوهية والتوحيد والنبـوة، وبذلك تكون تلـك المعايير الثلاثة ثابتـة وواضحة للكفر، وهو أدق مـن الأول ومن طبيعته أن يضيق دائرة القول بتكفير الإنسان.

كذلك تبين أن بعض العلماء حاولوا أن يضعوا بعض الضوابط للتكفير لكنها لم تكـن كافيـة في تقنين حكم التكفـير وفق ضوابط أكثر حيطة، لأنه لم يتم حسـم المناطات الحقيقية التي تؤدي إلى الكفر وهو ما سيتضح في الفصول اللاحقة.

الفصل الثاني

معايير التكفير في المعرفة الدينية

مدخل

في هذا الفصل سيتم الكشف عن أبرز المعايير والمناطات التي من شأنها أن تحقق الكفر في صاحبها، والتي من الممكن أن يُناط بها الحكم بالتكفير، وسيتم إيراد ما تعلق منها بإنكار الأصول الدينية عند مختلف الفرق والمذاهب، وما يتعلق منها بإنكار ضروري الدين بعد الوقوف على تحديداته النظرية ومدى صلاحية إنكار الضروري في ترتب الحكم بالتكفير.

والتفصيل المساق في هذا الفصل شامل لعموم المعرفة الدينية سواء على صعيد الفقه أو الكلام، نظرا للتداخل القسري الذي غلب تلك الأبحاث.

المبحث الأول

المعايير المتعلقة بإنكار الأصول الاعتقادية

لا يـكاد يختلـف العلماء المسـلمون حول تعلـق الإيمان بوجـود الله ووحدانيته ونبـوة رسـوله محمد (صلى الله عليه وآله)، وهـي بعمومها مـن الكليات التي لا اختلاف فيها، على مستوى المعرفة الدينية، سوى ما يتعلق بتفاصيلها من القضايا التـي تخضع لاجتهاد العقل الكلامي أو الفقهي، فمع عدم اختلاف العلماء حول كـون إنـكار (الإلوهية والوحدانيـة والنبوة) معيارا في تحقـق الكفر، ومع أن هذه الثلاثة متفق عليها من ناحية مفهومها الكلي، إلا أن الاقتصار على تلك الأسباب الثلاثـة نـادر عند العلـماء، فقد ذكر السـبكي :(التكفير حكم شرعي سـببه جحد الربوبية، أو الوحدانية، أو الرسـالة، أو قول، أو فعل حكمَ الشـارعُ بأنه كفر وإن لم يكـن جحـداً فليـس لأحد أن يحكـم على أحد بالكفـر)[1]، فالتركيـز على تلك الثلاثـة واضـح، ومثله قول اليزدي من علماء الإماميـة في تعريفه للكافر إذ أورد: (الكافر من كان منكرا للإلوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضروريا من ضروريات الديـن مع الالتفـات إلى كونه ضروريا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسـالة)[2]، وتشـكل تلـك الثلاثة عناصر مهمـة في تحقق الايمان والكفـر، وإنكار الضروري يدخـل ضمن التصديق بالنبوة كما يتضح في كلام السـيد محمد الصدر: (.. إنكار نبوة نبيّ الإسـلام. أو تكذيب ما علمنا بصدوره عنه من أحكام وأقوال وعقائد، بحيث يكون تكذيبها تكذيبا له(صلى الله عليه واله)، وهذا الأخير يسـمّى بمنكر الضروري في الدين)[3]، وهو ما سيتم تفصيله ضمن مبحث ضروري الدين.

فالقدر المشترك بين أقوال العلماء السالفة وخصوصا الإمامية منهم أن أصول الدين تشـتمل على ثلاثـة، هي: التوحيد، النبـوة، المعاد؛ وأضـاف الإمامية اثنين

1- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي: 2 /586.

2- الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: 1 /243

3- الصدر، محمد محمد صادق، ما وراء الفقه: 1 /130.

كأصـول للمذهب تضاف إلى هـذه الثلاثة وهما العدل والإمامـة. وعليه لو أنكر شـخص أصـلا من أصول الدين، يعدّ كافراً؛ لكنّه لو أقـر بالثلاثة الأولى، وأنكر العدل أو الإمامة أو كليهما، لا يعدّ كافراً، بل لا يدرج في عداد الشيعة الإمامية.[1]

واختلف المسـلمون بعـد وفاة النبي (صلى الله عليه والـه) في جملة من القضايا التي شـكلت عاملا مؤثرا في صياغة أصـول الدين، حتى غدا من الصعب تحديد تلك الأصول من غيرها، ومن ثم دخلت عدة من القضايا في الأصول الأساسية للدين وعدّت منهامع أنها قضايا مختلفٌ فيها.

إن تلـك الأصـول المضافة جـاءت عن طريق توسـيع الفهـم، وتكثير البحث في أصـول الدين وأساسـياته، وكان ذلك لأجل ترصين العقائـد بالأدلة العقلية، وهـو أمر مهم إلى حد ما، إلا أنه أدى وبشـكل تلقائـي إلى تضخم المادة العقائدية واندماجها وتداخلها مع الفلسـفة من جهة، والفقه من جهة أخرى، فادعت كل فرقة أن أصول دينها حقائق وأخذت بالنقد لأصول دين الفرق الأخرى، وبالتالي أدت الى توسع المعايير والشروط الواجب توفرها في تحقق الإيمان.

فقد كان الاعتقاد بأصول التوحيد والنبوةوالمعاد أيضاشرطا لتحقق الإسلام في العهد المبكر للرسالة، وذهب متكلمو بعض الفرق والمذاهب إلى وجود أصول أخرى، فالمعتزلة يقولون بخمسـة هي: 1التوحيد. 2العدل. 3الوعد والوعيد. 4المنزلة بين المنزلتين. 5الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أمّا الأشاعرة فاكتفوا بأصلين هما: التوحيد والنبوة[2]، وعند الإمامية تشـتمل أصول الدين على خمسة: 1 - التوحيد. 2 - العدل، 3 - النبوة. 4 - الإمامة. 5 - المعاد.

في هذا المبحث سيتم تناول أهم الأصول التي تؤثر في إيمان الإنسان أو كفره، مـن خلال محاولة الكشـف عما هو ثابـت وأصيل، من جهة، والكشـف عما هو مضاف أو تابع للأصل من جهة آخرى.

1- الميرزا القمي، القاسم بن حسن، أصول الدين: 5.

2- البغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق: 267.

المقصد الأول: إنكار التوحيد

لم تتضح بدقة حدود إنكار التوحيد رغم أن التوحيد من أهم أصول الدين، لذا كان من الضروري محاولة الوقوف على حدود ذلك الإنكار وسيتم تناول ذلك من خلال الفروع الآتية:

الفرع الاول: أهمية التوحيد كأصل ديني:

يعد الإقرار بالتوحيد، وأن الله تعالى واحد لا شريك له أصلا دينيا لا يتحقق الإسلام من دونه عند الإنسان، وتدلّ عليه مجموعة من الآيات والروايات منها:

قوله تعالى: (وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ)[1]، وقوله تعالى: (وَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ)[2]، وقوله تعالى: (تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ)[3].

إلى غير ذلك من الآيات التي دلت على تحقق الكفر بالإشراك مع الله، والذي يسبب تلك الآثار الخاصة من النجاسة، وعدم حقن الدم، وعدم احترام المال والعرض، وعدم جواز المناكحة إلى غير ذلك، مما يعني: أن التوحيد مأخوذ في حدّ الإسلام الظاهري، إلا أن الأهم في الموضوع هو تحديد القدر الواجب تحققه في التوحيد، أو مقدار ما يجب الإيمان به في التوحيد حتى يكون الإنسان معه داخلا في إطار الدين.

ويعد إنكار التوحيد عين الوقوع في الشرك، والشرك من الأسباب الموجبة

1- سورة المؤمنون: 117.

2- سورة الزمر: 8.

3- سورة غافر: 42.

للكفر بإجماع المسلمين، والنصوص القرآنية في دلالتها على كفر المشرك كذلك النصوص الحديثية كثيرة أكثر من أن تحصى، إلا أن الاختلاف ينشأ في تطبيق مفهوم الشرك على بعض المصاديق والجزئيات، والملاحظ أن الشرك مع كونه سببا مباشرا للكفر إلا أنه في بعض الحالات يكون سببا غير مباشر عندما يتم الحكم به على أساس الملازمة.

والشرك بمعنى اتخاذ الشريك لله تعالى يتصور على أنحاء مختلفة نشير إليها فيما يأتي:

1 - الشرك في الذات: بمعنى أن يعتقد بوجود إلهين - أو أكثر - مستقلين في التأثير، أو مشتركين فيه، بحيث ينسب الخلق والإحياء والإماتة والرزق إليهما، وهذا أظهر مصاديق الشرك.

2 - الشرك في العبادة: بمعنى أن يقال بتعدد المعبود، سواء قيل بتعدد الذات، أو لا كأن يعبد الله تعالى والشمس أو القمر أو الأوثان، أو يعبد هذه للتقرب إليه تعالى، كما حكاه عن عبدة الأوثان من مشركي العرب، فقال: (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّـهِ زُلْفَىٰ)[1].

3 - الشرك في الخالقية وهو أن يعتقد باستناد الخلق والإيجاد إلى غير الله تعالى بأن يسنده إليه تعالى وإلى غيره من مخلوقاته، كما يعتقده الغلاة والمفوضة، أو إلى إلهين أو أكثر كما يعتقده الثنوية، وهم " المجوس " حيث ينسبون أفعال الخير إلى إله النور، وهو " يزدان "، وأفعال الشر إلى إله الظلمة.

4 - الشرك في الطاعة: وهو أن يجعل طاعة غير الله في حد طاعة الله وفي عرضها، لا في طولها، وذلك مثل ما حكاه تعالى عن أهل الكتاب، فقال: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّـهِ)[2]، فإنه قد ورد: (ألا إنهم لم يصوموا لهم ولم يصلوا، ولكنهم أمروهم ونهوهم فأطاعوهم، وقد حرموا

1- سورة الزمر: 3.

2- سورة التوبة: 31.

عليهم حلالا، وأحلوا لهم حراما، فعبدوهم من حيث لا يعلمون، فهذا شرك الأعمال والطاعات)[1].

5 – الشرك في الصفات، وهو أن يعتقد أن صفات الله غير ذاته، والشرك في التشريع، بأن يكون الأمر والنهي في التشريع بيده وبيد غيره، والشرك في العمل، بأن يعمل لله ولغيره، والشرك في الولاء والمحبة، بأن يتولى الله ويتولى أعداءه ونحوها مما ذكروه في علمي الكلام والأخلاق.

لكن القدر المتيقن منها الذي تترتب عليه الآثار الفقهية كالنجاسة وحرمة النكاح ونحوهما، هو الشرك في الذات والعبادة، والخالقية، وما سواها من مكملات الإيمان[2].

أما الشرك في الذات والعبادة والخالقية، فواضح كونه مسببا للكفر، وله علاماته الجلية والواضحة، إلا أن بعضا من الأفعال قد تقع ضمن مصاديق الشرك بحسب اعتبارات اجتهادية، وليست ذات أثر في تحقق الكفر بقدر ما هي من منقصات الإيمان، وقد بحث الكثيرون في تفاصيلها ممن حاولوا تحديد ضابطة لفرز مصاديق الشرك التي تحقق الكفر عن التي تؤدي إلى تحقق الكفر.[3]

ومما تقدم يظهر أن الشرك يقابل التوحيد وإنكار التوحيد مما يلزم منه الوقوع في الشرك، والمقصود من الإنكار هنا ما كان على نحو الإجمال، فالذي يتفق عليه المسلمون في تحقق الإنكار هو الذي يتحقق بشكل جلي لدى المنكر، وإلا فإن الإنكار قد يتخذ منحًى آخرَ من حيث تحقق بعض الملازمات تؤدي بحال من الأحوال وهو مما لم يتفق عليه العلماء مثل القول بكفر من قال إن العرش قد أتت مدة لم يستوِ الخالق عز وجل فهو كافر[4]، فالملاحظ أن كل سبب من أسباب

1- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي: 2 /398.+المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: 69 /102.

2- شبر، عبدالله، حق اليقين: 17 – 20، وكذلك: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: 69 /102.

3- ظ: اكرم بركات، ظاهرة التكفير: 65

4- ظ: آل عبد الكريم، عبد السلام بن برجس، التحفة المدنية في العقيدة السلفية: 78.

التكفير قد يتضمن مستويات عدة من التحقق تختلف بحسب وضوحها وكيفية تصورها، لذلك لا شك في صعوبة الفرز والتمييز بين تلك الأسباب التي تستتبع العديد من اللوازم التي قد ترقى إلى أن تكون معيارا مستقلا في تحقق الكفر، وهو ما ستتم الإشارة إليه في مباحث قادمة.

الفرع الثاني: توحيد الإلوهية وأثره في تحقق الإيمان الديني:

تمثل فكرة وجود الإله عنصرا مشتركا بين أغلب الأديان السماوية منها والوضعية، كذلك يجسد إنكار فكرة الإله ظاهرة الإلحاد، التي تبدأ بإنكار هذه الفكرة، وبطبيعة الحال سينطبق وصف الإلحاد على منكر الإلوهية.

كذلك يمثل الإيمان بوجود الإله مرحلة سابقة على الإيمان بوحدانية الإله، فالمشركون كانوا يؤمنون بوجود الله تعالى، ومع ذلك يعبدون الأصنام كما هو الظاهر في قوله تعالى: (أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ)[1].

وقد تضافرت جهود العلماء المسلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى، وهي أكثر من أن تحصى، بل المهم في مسألة الإيمان بالإلوهية هو مدى استقلالية الإيمان بالإلوهية وانفصالها عن التوحيد، أو عدّها جزءا مستقلا من أجزاء التوحيد، فبعد ظهور تيار الحنابلة وما قدمه ابن تيمية من صياغات جديدة على التراث العقائدي، اتضح أن فكرة التوحيد صارت محلا لإعادة التفكير والمراجعة والإنتاج[2]، فقام التوحيد بصيغته الجديدة على ثلاثة أركان: توحيد الإلوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الصفات والأسماء، وتوحيد الربوبية هو الإقرار لله تعالى بالخلق والرعاية والتكوين، وأما توحيد الأسماء والصفات فهو مما لا شك فيه لأنه المالك المحيي المميت الفاعل، وهذان النوعان لا مشكلة فيهما، إلا أن المشكلة تكمن في توحيد

1- سورة الزمر: 3.

2- ظ: زاهد، عبد الأمير كاظم، إشكالية فهم النصوص المرجعية للأصوليات الإسلامية المعاصرة: 331.

الإلوهية، والذي يسمى توحيد العبادة والطاعة، وإفراده بالعبادة والطاعة،[1] فقال ابن تيمية: (يجب الإيمان بأن الله أمر بعبادته وحده لا شريك له، وبذلك أرسل الرسل، وأنزل الكتب)[2]، ويرى أن المتكلمين قد أغفلوا أن ليس في العالم من ينازع الله تعالى في توحيد الربوبية، ولم ينتبهوا أن المشكلة في توحيد الإلوهية وإفراده بالعبادة، ويستخلص أن الذين قالوا بأن الإنسان يصير مسلما بتوحيد الربوبية قد أخطؤوا، فبه قط لا يصير الرجل مسلما[3].

وقد اشتهر عن الاتجاه السلفي الحديث تقسيمه للتوحيد إلى: (توحيد الإلوهية وتوحيد الربوبية)[4]، والمراد من الأول أن يعتقد المسلم بوجود إله واحد، وأما توحيد الربوبية بأن يوحد الرب بالعبادة له وحده لا شريك له، وبذلك قالوا بتحقق النوع الأول من التوحيد للمشركين من قريش بأنهم كانوا يؤمنون بوجود الإله الواحد ويشركون بعبادته وحده، بمعنى أن الإلوهية تندرج ضمن أقسام التوحيد وهو بحسب ما يبدو ليس تقسيما دقيقا، وهي قضية خضعت للنقد من قبل بعض الباحثين[5]، إلا أن ما ينطبق عليه إنكار الإلوهية هو ما يقول به الدهرية، فالدهريون ملاحدة لإنكارهم وجود الإله[6].

وعلى هذا التصور قامت أفكار الوهابية، وادعوا أن أكثر المشركين كانوا موحدين بالربوبية ولكنهم مشركون في الإلوهية[7]، ويعود ذلك إلى تشكل مفهوم التوحيد عندهم من خلال تقسيمه إلى: (توحيد الإلوهية وتوحيد الربوبية)[8]،

1- ظ: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم: 459.

2- ابن تيمية، العقيدة التدمرية: 67.

3- ظ: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم: 459.

4- ظ: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 15 /164.

5- ظ: دشتي، عبدالله، الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني: 13،

6- ظ: الجرجاني، علي بن عبد العزيز، شرح المواقف: 8 /71.

7- ظ: محمد بن عبد الوهاب، التوحيد: 9.

8- ظ: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 15 /164.

والمراد من الأول أن يعتقد المسلم بوجود إله واحد، وأما توحيد الربوبية بأن يوحد الرب بالعبادة له وحده لا شريك له، وبذلك قالوا بتحقق النوع الأول من التوحيد للمشركين من قريش بأنهم كانوا يؤمنون بوجود الإله الواحد ويشركون بعبادته وحده، بمعنى أن الإلوهية تندرج ضمن أقسام التوحيد وهو بحسب ما يبدو ليس تقسيما دقيقا، وهي قضية خضعت للنقد من قبل بعض علماء المسلمين[1].

إن عملية التفصيل في الأصل الديني بإخضاعها إلى الاجتهاد والتأويل لا يمكن فرضها على الواقع الإيماني للإنسان، فتارة يتاح للعقل الكلامي أن يفسر الأصل ومضمونه من حيث شموله لعدة أركان، وأخرى يتم إقحام ذلك المضمون في مسمى الأصل ليكون الأصل فيما بعد مركبا من تفاصيل اجتهادية تكون هي بذاتها مستقلة إلى حد ما في كونها معيارا للإيمان أو يعد إنكارها سببا للكفر، وهذا مخالف لمقتضى القاعدة التي تقرر عدم التكفير في مسألة ظنية أو أصل غير مقطوع.

المقصد الثاني: إنكار النبوة:

يتفق العلماء المسلمون على أن منكر النبوة ليس بمسلم، وهذه كلية تندرج تحتها الكثير من القضايا الجزئية، فالإنكار الصريح لا اختلاف فيه، يقول العلامة الحلي في نبوة محمد (صلى الله عليه وآله): (اعلم أن هذا أصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر، فيجب الاعتناء به وإقامة البرهان عليه)[2].وإنما الاختلاف في بعض الجزئيات.

ويرتبط إنكار النبوة بعنوان (إنكار الضروري) من جهة، وعنوان (تكذيب النبي) من جهة أخرى، أما الأول (إنكار الضروري) فسيأتي الكلام عنه في فصل

1- ظ: دشتي، عبدالله، الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني: 13.

2- ظ: المظفر، محمد حسن، دلائل الصدق: 1 /365.

لاحق لما له من أهمية في مسألة التكفير، وأما عنوان (تكذيب النبي) فهو المرحلة الثانية من الإقرار بالنبوة، إذ يتصور الإقرار بالنبوة على مستويين:

المستوى الأول: الإقرار بأصل وجود النبي وبعثته، وهو مما لا خلاف فيه، بين أحد من العلماء، وإنما الخلاف في الإقرار ببعض صفات النبي.

والمستوى الثاني: وهو تصديق ما جاء به النبي، فالأول يتعلق بوجود المرسل والثاني يتعلق بتصديق رسالة المرسل، وكلاهما وإن كانا من المسلمات من الناحية الكلية، إلا أن انطباقهما على بعض الجزئيات، فبعض التفصيلات التي تتعلق بالنبوة قد دخلت ضمن الأصل، مما أدى إلى تداخل التفصيل مع الإجمال في تحديد ما هو مطلوب في الإيمان بالنبوة، وهو ما يستدعي البحث ليتم تحديد دائرة الإقرار بالنبوة، على وفق ضوابط محددة.

يختلف العلماء في بعض صفات النبي (صلى الله عليه واله) وأهمها (العصمة)، إذ يعتقد الإمامية أن عصمة النبي (صلى الله عليه وآله)تشمل سائر أفعاله سواء على مستوى تبليغ الأحكام أم غيرها من الأفعال الاعتيادية، فيما يذهب علماء الكلام من الفرق الإسلامية الأخرى إلى أن العصمة تقتصر على أفعاله حين التبليغ فقط، والمهم في المسألة هو أثر الاختلاف في تحديد الصفة التي من شأنها أن يؤدي إنكارها إلى تحقق الكفر، وفي حدود التتبع لم يتوفر دليل علىأن الإمامية يحكمون بالكفر على من أنكر عصمة النبي (صلى الله عليه واله)في سائر الأفعال دون وظيفة التبليغ، أما أن يصل الإنكار إلى عموم العصمة في سائر الأفعال بمعية أفعال التبليغ فإن الإمامية وبقية الفرق يذهبون إلى تحقق الكفر في من أنكر عصمة النبي (صلى الله عليه واله)حال التبليغ، إذ يقتضي انتفاؤها إلى احتمال خطأ النبي فضلا عن كذبه،قال القاضي عياض: (واعلم أن الأمة مجمعة على عصمة النبي صلى الله عليه وسلم من الشيطان وكفايته منه لا في جسمه بأنواع الأذى ولا على خاطره بالوسواس)[1]، إلا أن قضية العصمة بهذا التفصيل تعد من

1- السبتي المغربي، عياض بن موسى، الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 2 /117.

ضروريـات الديـن، أو تابعة مـن توابع أصل النبوة، ولا يمكـن أن يتحقق الكفر بمجرد إنكارها دون التثبت من حيثيات الإنكار وظروفه، ولا يوجد نص صريح من الفقهاء يدل على أن إنكار هذه العصمة يعد سببا مستقلا للكفر.

والمهم في النبوة هو الايمان بالرسالة، ذلك أن عنوان (الرسالة) يشمل الرسول ضمنـا، ولو من ناحيـة التصديق، فالتصديق بالرسـالة يكـون متضمنا للتصديق بالنبي (صلى الله عليه وآله).

وهنا تسـاؤل مفاده: هل يجب الإيمان التفصيلي بالرسالة؟ بمعنى: أنه لا بد أن يعلم الإنسان بكل ما جاء في الشريعة الإسلامية من أُصول وفروع، ثم يعتقد بها، فـإن هذا أشـبه بالتكليف بما لا يُطـاق، إذ من المعلوم أن تعاليم الدين الإسـلامي كثيرة جداً ومتشـعبة وفيـه الكثير من التفريعات التي تصعـب معرفتها على عامة المسلمين، واذا كان الايمان بالرسالة على نحو الإجمال، فإن الإجمال يقع في اتجاهين:

الأول: أن يكون المراد الإيمان بالرسالة في حدود ما يعلم اشتمال الرسالة عليه مـن أحـكام، أو أن يكـون المراد الإيمان بالرسـالة، فيما هو أوسـع من ذلك حيث يشمل حتى الأمور الظنية والمحتملة اشتمال الرسالة عليها،يقول السيد الصدر:

(إن من آمن بالمرسِـل والرسـول، والتزم إجمالاً بالرسـالة فهو مسـلم حقيقة، ونريد بالتزامه الإجمالي بالرسالة: إيمانه بأن كل ما يحتمل أو يظن أو يقطع باشتمال الرسـالة عليـه فهو حق إذا كانت الرسـالة مشـتملة عليـه حقـاً، أي الإيمان بهذه القضية الشرطية في حدود الأشـياء التي يحتمل أو يعتقد في نفس الوقت باشـتمال الرسالة عليها، فمن يرى بطلان شيء ما ويحتمل أو يعتقد في نفس الوقت باشتمال الرسـالة عليه فهذا يعني أنه على الأقل يحتمل فعلاً بطلان الرسـالة، وأما من يرى بطـلان حسـن الظلم حتى لو حسـنته الشريعة، وهو قاطـع في نفس الوقت بعدم تحسين الشريعة له، فهو مؤمن فعلاً بالشريعة)[1]، ويتضح من كلام السيد الصدر أن الإجمال قد استتبع بعض التفصيل، وهو مما يتنافى مع افتراض الإجمال.

1- الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: 3 /291.

إن عمليـة توضيح المجمل تسـتدعي حـل الإجمال والإتيـان بالتفاصيل، وكما اتضـح مـن كلامه حول القضية الشرطية التي تفيد بـأن (كل ما يحتمل أو يظن أو يقطع باشـتمال الرسـالة عليه فهو حق)، لا يمكن أن تكون تفسـيرا للإجمال، بل يفترض القول بالإجمال أن يؤمن بصدق الرسالة ويؤمن بصدق ما ثبت كونه من الرسالة بنحو متواتر، وإلا فالمظنون والمحتمل لا يمكن أن يكون داخلا في العلم الإجمالي.

الثـاني: يكفي مجرد الإقرار بكونه نبياً ورسـولاً مبعوثاً مـن قبل الله تعالى، وأنه مفترض الطاعة.

وعند الشـهيد الثاني الصحيح: هو الثاني، فإن الأدلة القرآنية والروائية لم تأخذ أكثـر من ذلك، مضافاً إلى سـيرة الرسـول (صلى الله عليه والـه) في الصدر الأول على قبول إسلام الناس بمجرد شهادتهم الشهادتين، مع أن أغلبهم لم يكن ملتفتاً إلى تلـك التفريعات، وفيما يأتي نص الشـهيد الثاني موضحا لهذا القدر من الإيمان بقوله:

(وليـس بعيـداً أن يكون التصديق الإجمـالي بجميع ما جاء به (عليه السـلام) كافيـاً في تحقـق الإيمان، وإن كان قادراً على العلم بذلك تفصيلاً، نعم، يجب العلم بتفاصيـل مـا جاء به مـن الشرايع للعمل بـه، وأما تفصيل ما أخـبر به من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات، والسـؤال في القبر وعذابه، والمعاد الجسماني، والحسـاب، والـصراط، والجنة، والنار، والميـزان، وتطاير الكتب، ممـا ثبت مجيئه بـه تواتراً، فهل التصديـق بتفاصيله معتبرة في تحقق الإيـمان؟ صرّح باعتباره جمع مـن العلـماء، والظاهـر أن التصديق به إجمـالاً كافٍ، بمعنى أن المكلـف لو اعتقد أحقيـة كل مـا أخبر به (عليه السـلام) بحيث كلـما ثبت عنده جزئـي منها صدّق بـه تفصيلاً كان مؤمنـاً وإن لم يطلع على تفصيل تلك الجزئيـات بعد، ويؤيد ذلك أن أكثـر النـاس في الصـدر الأول لم يكونوا عالمـين بهذه التفاصيـل في الأول، بل كانـوا يطلعون عليها وقتاً فوقتاً مع الحكم بإيمانهم في كل وقت من حين التصديق

بالوحدانية والرسالة، بل هذا حال أكثر الناس في جميع الأعصار كما هو المشاهد، فلو اعتبرناه لزم خروج أكثر أهل الإيمان عنه، وهو بعيد عن حكمة العزيز الحكيم، نعم، العلم بذلك لا ريب أنه من مكملات الإيمان، وقد يجب العلم به محافظة على صيانة الشريعة عن النسيان، وتباعداً عن شبه المضلّين، وإدخال ما ليس من الدين فيه، فهذا سبب آخر لخروجه، لا لتوقّف الإيمان عليه، وهو ظاهر، وهل يعتبر في تحقق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياء؛ بمعنى: لا نبيّ بعده، وغير ذلك من أحكام النبوات وشرائطها؟ يظهر من كلام بعض العلماء ذلك، حيث ذكر أن من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان، ويحتمل الإكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً)[1].

مع أن هذا النص طويل نسبيا إلا أنه يقدم تفصيلا كافيا لما هو واجب فعلا في الإيمان بالرسالة، ويلاحظ في كلام الشهيد الثاني أمورًا:

1 – أنه يعي الجانب النسبي في تحقق الإيمان، فهو يختلف من شخص إلى آخر، كما في قوله: (..وإن كان قادراً على العلم بذلك تفصيلاً، نعم، يجب العلم بتفاصيل ما جاء به من الشرايع للعمل به..).

2 – أنه اعتمد على سيرة المتشرعة مما كان عليه الناس في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله).

3 – أنه جعل حكمة الله وعدله معيارا لقبول تلك المسألة، بأن لو كلف الناس بالإيمان تفصيلا لخرج الكثير منهم عن ربقة الدين.

4 – أنه لاحظ أن العلم بتلك التفاصيل تعد من مكملات الإيمان الكامل.

وعليه يكون (الإيمان بالرسالة إجمالا) هو المطلوب في تحقق الإيمان، والتصديق بالرسالة من حيث كونه تصديقا يعد من الأمور المحققة للإيمان، فالتصديق الإجمالي يتضمن التصديق ببقية الأصول إجمالا أو تفصيلا، من منطلق أن تصديق

1- العاملي، زين الدين بن علي، رسالة حقائق الإيمان: 404.

النبي (صلى الله عليه واله) عبارة عن تصديق مضمون ما جاء به من حقائق إيمانية.

ليتضح أن حدود الإيمان بالنبوة تقف عند التصديق بنبوة النبي (صلى الله عليه وآله) على نحو الإجمال في أنه ينطق عن الوحي وأن ما جاء به حق وصدق.

المقصد الثالث: إنكار المعاد:

اختلف العلماء في كون المعاد من أصول الدين أو لا، وذهب أغلبهم إلى الأول، وسوف يتم عرض أدلة كل من الاتجاهين بحسب الآتي:

الفرع الأول: الاستدلال على استقلالية المعاد كأصل ديني:

وردت مجموعة من الأدلة:

الدليل الأول: الاستدلال بالقرآن الكريم

استدل مجموعة من العلماء - كالسيد الخوئي[1] وغيره - على دخول الإيمان بالمعاد في حد الإسلام كأمر مستقل كما في التوحيد والنبوة بمجموعة من آيات القرآن الكريم، يمكن أن نقسمها على عدة طوائف:

الصنف الأولى: الآيات التي قرنت الإيمان بالمعاد، واليوم الآخر بالإيمان بالله تعالى، مما يعني: أن أمر المعاد كالإيمان بالله أمرٌ مأخوذٌ على وجه الاستقلال والموضوعية في تحقق الإسلام، من قبيل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّـهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّـهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)[2]، أو قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّـهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)[3]، أو

1- الخوئي، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى: 3 /53 - 54.

2- سورة النساء: 59.

3- سورة البقرة: 288.

قوله تعالى: (تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا)[1]، أو قوله تعالى: (لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)[2].

إلا أن مجرد عطف الإيمان بالمعاد، واليوم الآخر على الإيمان بالله، لا يدل على كونه أمراً مستقلاً في تحقق الإسلام كالإيمان بالله، فعطف شيء على شيء لا يعني أن أحكامهما واحدة في كل شيء، وهنا يقول السيد محمد باقر الصدر:

(إن هذا العطف لا يدل على شيء من ذلك، وإنما يعبر عطف الإيمان باليوم الآخر عن التهديد بالنار في مقام التأكيد على ما ذكر في صدر الكلام، من الرد إلى الله ورسوله، أو عدم كتمان ما في الأرحام، ونحو ذلك)[3].

الصنف الثاني: قوله تعالى: (إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ)[4].

فالآية تعرضت لمشكلتين إحداها في عرض الأخرى، عدم الإيمان بالله وعدم الإيمان بالآخرة، ولا يرجع الكفر بالآخرة إلى الكفر بالله، إذ يكون داخلاً ضمنه، وإلا لما صح ذكره نقصاً عليهم على حدة، وهذا يعني سببية كل واحد منهما على وجه الموضوعية للكفر.

ويلاحظ عليه: أن ذكر عدم الإيمان بالآخرة بشكل مستقل، لا يعني كونه سبباً أو معيارا مستقلاً للكفر، وأحدهما لا يلازم الآخر، ومن هنا فقد يكون ذكره لكونه أبرز ما اتصف به الكفار، لا أنه أحد المعايير المستقلة لكفرهم، فالاستقلالية تحتاج إلى دليل.

1- سورة الإسراء: 44- 45.

2- سورة البقرة: 177.

3- الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: 3 /292.

4- سورة يوسف: 37.

الصنف الثالث: الآيات التي تشير وتصف الذين لا يؤمنون بالأصلين الأولين - الإيمان بالله والإيمان بالرسول - إنهم الذين لا يؤمنون بالآخرة والمعاد، وهذا يظهر منه أن إنكار المعاد يكون سبباً مستقلاً للكفر، مما يعني دخوله في حدّ الإسلام [1].

كقوله تعالى: (وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا) [2].

وكقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ) [3].

وهذه الآيات ليست ظاهرة في السببية غير المستقلة لإيجاب إنكار المعاد للكفر، ومن الجدير أن تتم ملاحظة أن ذكر عدم الإيمان بالآخرة من حيث تكذيبهم للنبي المرسل، ويأتي الإيمان بالآخرة ضمن وجوب التصديق بالنبوة.

الصنف الرابع: الآيات التي تثبت تلازماً بين الكفر بالأصلين الأولين وبين الكفر بالمعاد واليوم الآخر [4]، مما يعني سببيته المستقلة، كقوله تعالى: (إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ) [5]، أو قوله تعالى: (وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ) [6]، أو قوله تعالى: (وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ) [7].

1- السند، محمد، سند العروة الوثقى: 3 /98.

2- سورة الإسراء: 45.

3- سورة النجم: 27.

4- السند، محمد، سند العروة الوثقى: 3 /98.

5- سورة النحل: 22.

6- سورة الأنعام: 92.

7- سورة الزمر: 45.

إن غايـة مـا تدل عليه الآية أن معنـى عدم الإيمان بالمعاد هو عـدم الإيمان بالله تعـالى، لا أن عـدم الإيمان بالمعاد من حيث هو مأخوذ في حد الإسـلام، ويوجب الكفـر بذاتـه، وإنما يوجب الكفر من جهـة أنه يؤدي إلى عدم الإيـمان بالله تعالى، وهـذا معناه عدم كونه بذاته سـبباً مسـتقلاً للكفر، والملاحـظ أن الإيمان بالآخرة من العلامات المهمة للإيمان بالغيب، وعدم الإيمان بالغيب كان وما يزال مشكلة فكرية تواجه العقل اللاديني، لذلك نجد أن القرآن الكريم ركز على تلك القضية مـن حيث كونها مـؤشرا على رفض كل ما هـو غيبي، وبالتالي رفـض كل الدين، وعليـه لا توجـد اسـتقلالية للمعاد بقدر ما هـو طريق إلى الإيمان بـكل ما جاء به الرسول.

الصنف الخامس: الآيات التي تجعل عدم الإيمان بالآخرة هو السبب في الجحد واللجـاج من الكفار[1]، من قبيل قوله تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُـلٍ يُنَبِّئُكُـمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيـدٍ * أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّـهِ كَذِبًا أَم بِـهِ جِنَّةٌ بَـلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ)[2]، أو قوله تعـالى: (وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِـهِ قَالَ مَا أَظُـنُّ أَن تَبِيدَ هَـٰذِهِ أَبَدًا ﴿35﴾ وَمَا أَظُـنُّ السَّـاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِـن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِـدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَـا مُنقَلَبًا ﴿36﴾ قَالَ لَـهُ صَاحِبُهُ وَهُـوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّـذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَـوَّاكَ رَجُلًا)[3].

إلا أن مجرد كون عدم الإيمان بالآخرة هو السـبب في الجحد واللجاج من قبل الكفار، لا يعني أنه سبب مستقل بعنوانه للدخول في حد الإسلام، بل من الممكن أن يكـون سـببا غير مسـتقل من جهة أنه يـؤدي إلى إنكار الرسـالة أو الإيمان بالله تعـالى. ولعل الـذي يقرب ذلك أن الآية الثانية ذكرت: (أَكَفَـرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ)

1- السند، محمد، سند العروة الوثقى: 3 /99.

2- سورة سبأ: 7 – 8.

3- سورة الكهف: 35 – 36 – 37.

بعد أن ذكرت: (وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً)، فجعل عدم الإيمان بالقيامة والآخرة طريقاً إلى الكفر بالخالق مما يعني عدم السببية المستقلة لإنكار المعاد، بعنوانهللكفر.

حتى يذكر أحد الاعلام[1]، ان عدد الآيات التي ترتبط بأمر المعاد تصل إلى 1400 آية، ويذكر السيد الخوئي بأن: (ظاهر إطلاق كلماتهم في كفر منكر الضروري وإن كان يقتضي الوجه الأول، ولكن النظر الدقيق فيها يقتضي ومنها: (إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ[2] ومنها: (مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)[3] ومنها: (مَنْ آمَنَ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ[4] إلى غير ذلك من الآيات الآخرى، وهذا يدل على أن للإيمان بالمعاد قيمة موضوعية في تحقق الإسلام، وأن هذا الاقتران القرآني ليس اعتباطياً، بل يؤول في نهاية المطاف إلى إعطاء خصوصية مستقلة للمعاد في تحقق عنوان الإسلام، وبذلك يثبت المطلوب)[5]، وقد ناقش ذلك السيد كمال الحيدري بقوله: (وما ذكره (رحمه الله) يمكن الجواب عليه نقضاً وحلاً: أما النقض: فلازم ذلك ركنية الكثير من الأمور التي قرنت بالإيمان به عز اسمه قرآنياً، فمثلاً: لقد قرنت الكثير من الآيات الإيمان بالله تعالى بالإيمان بالملائكة والكتب والرسل، فلو ذهبنا إلى أن هذا الاقتران يولد ركنية مستقلة في تحقق عنوان الإسلام الفقهي للزم ركنية جميع هذه الأمور السالفة، وهو كما ترى، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّـهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُوَمَن يَكْفُرْ بِاللَّـهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا)[6]، وأما الحل: فإن الاعتقاد بالتوحيد والرسالة واليوم الآخر والملائكة والكتب والرسل هو من الواجبات النفسية، إلا أن الذي يحقق

1- المعاد للشهيد مطهري (قدس): 548.

2- سورة البقرة: 228.

3- سورة البقرة: 232.

4- سورة البقرة: 62. وورد هذا المقطع في سور آخرى.

5- ظ: الخوئي، أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى: 3 /5354.

6- سورة النساء: 136.

عنوان الإسلام الفقهي الذي به يحقن الدم والعرض والمال هو التوحيد والرسالة فقط، دون غيرهما من الأمور التي تعد مقومة للإيمان لا الإسلام - إليأن قال -: إن الحديث تارة يكون في أن الحد الأعلى للإسلام لا يتحقق إلا بالمعاد، وتارة في أن الذي يحقق الحد الأدنى من الإسلام ما هي شروطه ومقوماته؟ وكلامنا في الثاني لا في الأول، وحديث الأهمية الشرعية المبرزة بنص قرآني - والتي استند إليها أستاذنا الخوئي كدليل لركنية المعاد واشتراطه - تنسجم مع الأول.

ومن هنا لا بد من التمييز جيداً بين مسألتين؛ الأولى: كون الإسلام جاء بالمعاد وأكد عليه، وهذه المسألة واضحة وجلية، والثانية: هي أن إنكار المعاد بمفرده - ولو عن اجتهاد - هل يخرج المنكر عن الإسلام ودائرته أم لا؟ وهذا الدليل قد يكون هو مراد السيد السبزواري (قدس) في مهذب الأحكام، حيث قال: فرع المعاد من ضروريات الدين، فهل يكون منكره كافراً، حتى مع الاعتقاد بالتوحيد والرسالة، أو أنه كسائر الضروريات لا يوجب الكفر إلا إذا رجع إنكاره إلى إنكار التوحيد، أو الرسالة؟ قولان: أقربهما الأول، لكثرة الاهتمام في الكتاب والسنة به)[1].

وبهذا يتضح أن انكار المعاد ليس معيارا مستقلا للتكفير بل يكون كذلك عندما يلزم من انكاره تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله)، وهو ما يعد ضابطا واضحا في هذه المسألة.

الدليل الثاني: الإجماع

استدل البعض على أخذ المعاد في حدّ الإسلام بالإجماع فقال:

(الإيمان بالمعاد الجسماني، والإقرار بيوم القيامة، والإجماع قائم على كون الإيمان بالمعاد الجسماني دخيل في الإسلام)[2].

1- الحيدري، كمال، رسائل فقهية: 103.

2- الطباطبائي القمي، تقي، عمدة المطالب في التعليق على المكاسب: 1 /188.

وقـد نوقش الإجماع بأنـه على فرض تحققه من قبـل المتقدمين على ذلك، كيف يمكـن دفع احتمال مدركية هذا الإجماع وكونه مسـتنداً إلى تلك الآيات التي ذكر كونهـا دالـة على أخذ الإقـرار بالمعـاد في حدّ الإسـلام كحدّية الشـهادتين؟ ومن المعلوم كفاية احتمال المدركية لسقوط هذا الإجماع المدّعى عن الاعتبار[1].

الفرع الثاني: الاستدلال على عدم أخذ الإيمان بالمعاد في حدّ الإسلام

ويمكن أن يسـتدل على عدم أخذ الإيمان بالمعاد كأمر مسـتقل في حدّ الإسلام الظاهري بعدة أدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّـهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَرَسُولِهِفَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّـهَإِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[2]، بتقريب أن الآية الكريمة تجعل الإيمانالذي هو في الآية بمعنى الإسـلام الظاهرريدور أمر تحققه بالإيمان بالله ورسوله، ولم تذكر أي أمـر آخـر أخذ في حدِّه، فلـو كان الإقرار بالمعاد مأخوذا في الحـدّ لذكرته الآية الكريمة.

ومع أن عدم الإيمان بالمعاد يلازم عدم الإيمان برسـالة الرسول (صلى الله عليه وآله)، لأنه أخبر بتحقق المعادسواء على لسانه أم على لسان القرآنووجوب الإيمان به، مما يعني: أنه مأخوذ في حدِّ الإسلام، فإن البحث بصدد أخذه في حدّ الإسلام على نحو الموضوعية والاسـتقلال، والملازمـة لا تثبت ذلك وإنما تثبت أن الإيمان به إنما هو من توابع الإيمان بالنبي (صلى الله عليه واله) ورسـالته، وبعبارة أخرى إن إنـكاره حيث يؤدي إلى إنكار الرسـالة وتكذيب النبـي (صلى الله عليه وآله)؛ فلذلك يجب الإيمان به، أما أن عدم الإيمان به يؤدي إلى الكفر على وجه الاستقلال فهذا مما لا يفاد من أي دليل.

1- ظ: الوائلي، علي، الضرورات الدينية والمذهبية والفقهية: 81.

2- سورة النور: 62.

ولذا نرى السيد الصدر قد أورد: (وعليه فدخل الإيمان بالمعاد في الرسالة إنما هو باعتبار كونه من أوضح وأبده ما اشتملت عليه الرسالة وليس قيداً مستقلاً في الإسلام)[1].

الدليل الثاني: الاستدلال بمجموعة من الروايات التي تصرح بكون حد الإسلام الظاهري الذي هو في قبال الإسلام الواقعي المعبر عنه بالإيمان بالمعنى الأخص، هو عبارة عن شهادة (أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله)، كما في موثقة سماعة المتقدمة حيث ورد فيها:

(الإسلام: شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله (صلى الله عليه وآله) به حقنت الدماء، وحرمت المناكح، والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس..)[2]، وغيرها من الروايات [3]، فإننا نلاحظ أن هذه الرواية لم تأخذ في حدّ الإسلام الظاهري غير هذين الأمرين، مما يعني عدم اشتراط أي أمر آخر على وجه الموضوعية والاستقلالية في تحقق حد الإسلام الظاهري لا المعاد ولا أي أمر آخر غيره.

الدليل الثالث: السيرة القطعية الجارية عن الرسول (صلى الله عليه واله) من قبول إسلام الناس في ذلك العصر بمجرد تشهدهم الشهادتين، فلم ينقل أنه (صلى الله عليه وآله)كان يشترط عليهم أن يقرّوا بالمعاد، ويشهدوا أنهم يؤمنون به على وجه الموضوعية والاستقلالية؛ لكي يقبل إسلامهم، مما يعني عدم أخذه في حدّ الإسلام على وجه الاستقلالية والموضوعية[4].

والظاهر أن الإيمان بالمعاد هو من لوازم الإيمان بالرسالة وتصديق الرسول

1- الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: 3 /293.

2- الكليني، محمد يعقوب، أصول الكافي: 2 /29، باب ان الإيمان لا يشارك الإسلام، ح1.

3- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: 68 /309، 242،باب الفرق بين الإيمان والإسلام، فإنه ذكر في هذا الباب روايات متعددة بهذا الشأن.

4 - ظ: الوائلي، علي، الضرورات الدينية والمذهبية والفقهية: 81.

(صلى الله عليه واله)، لأنه - كما ذكر السيد الصدر- من أوضح ما اشتملت عليه الرسالة، وهذا يعني عدم أخذ الإيمان به في حد الإسلام على وجه الموضوعية والاستقلالية، كما في الأصول الثلاثة المتقدمة (الإيمان بأصل وجود الله، والإيمان بتوحيده، والإيمان بالرسالة ونبوة النبي)؛ فإن هذه الأمور هي حدود الإسلام الظاهري التي يدخل الإنسان بموجب الإقرار بها في دائرة المسلمين والإسلام.

المقصد الرابع: إنكار الإمامة

تعد مسألة الإمامة - بحيثيتها السياسية- من المسائل المهمة عند المسلمين لكونها محل خلاف، واستكمال مهام النبوة، وقد انفرد الإمامية بالقول إن الإمامة مسألة عقائدية وإنها تثبت بالنص او بنص المعصوم على معصوم آخر، ولقد طال النقاش والاستدلال حول تفاصيلها بين المسلمين، والإمامة كما هو مشهور لدى الإمامية أصل من أصول الدين، في حين لاحظ بعض من علماء الإمامية [1] أن الإمامة ليست أصلا دينيا وإنما مذهبيا، وبالتالي يختلف الموقف إزاء منكرها، فمنكر الأصل الديني يختلف عن منكر الأصل المذهبي من حيث ترتب حكم التكفير او عدمه.

وربما أخذت مسألة الامامة الى حد مابعدا مهما كعامل مؤثر في الاعتقاد كما هو عليه لدى الامامية، إذ كفّرت كلّ فرقة الآخرى بسببها، واعتبرت غيرها محروماً من النجاة والسعادة الآخروية، بل لطالما حكمت عليه بالنجاسة؛ فها هو أبو الفتح الأسروشي (632هـ)ً، والذي يعدّ من متكلّمي أهل السنة، يعتقد بكفر منكري أمامة أبي بكر[(2)]، كما يذهب بعض متكلّمي الإمامية إلى القول بأن منكر إمامة الإمام عليّ كافر حقيقةً وإن كان مسلماً في الظاهر، لذا كان من الضروري بيان فيما إذا كانت الإمامة من أركان الدين وأصوله أو لا، فإذا كانت كذلك لزم

1 - ظ: الحيدري، كمال، رسائل فقهية: 103.

2- الاسروشني، أبو الفتح، فصول الاسروشني: 2 /307.

الحكم بالكفر الحقيقي على سائر الفرق الإسلامية.

لكن الغالب لدى الجمهور أن مسألة الإمامة من المسائل الفقهية، ويتعاملون معها من منطلق فقهي لا عقائدي، يبين أبو حامد الغزالي ذلك بقوله: (أعلم أن النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمّات، وليس أيضاً من فنّ المعقولات، بل من الفقهيات)[1]، وأورد كذلك سيف الدين الآمدي: (واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الأمور اللابدّيات بحيث لا يسع المكلّف الإعراض عنها والجهل بها، بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى من الواغل فيها)[2]، ولا ينكر ما لها من حساسية عقائدية بالرغم من التأكيد على كونها مسألة فقهية، ومن الذين أكدوا فقهية الإمامة التفتازاني، إذ ذكر أنه: (لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات)[3]، وذكر كذلك القاضي الإيجي أن: (الإمامة عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسّياً بمن قبلنا)[4]، وكأن المسألة في عهدها المبكر كانت ضمن مباحث علم الكلام، ويذكر المحقق الجرجاني: (ليست من أصول الديانات والعقائدخلافاً للشيعةبل هي عندنا من الفروع المعلّقة بأفعال المكلّفين؛ إذاً نصب الإمام عندنا واجبٌ على الأمة سمعاً)[5]، وهذا القول يشير إلى أن إكساب الإمامة طابعها الفقهي يأتي في سياق الرد على مدعى الإمامية في كونها ذات طابع كلامي.

وقد ذكر سائر علماء الأشاعرة أيضاً أن الإمامة من الفروع الفقهية[6]، وعلى

1- الغزالي، محمد، الاقتصاد في الاعتقاد: 234.

2- الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام: 363.

3- التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد: 5 /232.

4- الإيجي، عضد الدين، المواقف: 8 /334.

5- الجرجاني، ركن الدين محمد بن علي، شرح المواقف: 8 /334.

6- فخر الدين الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر، المباحث المشرقية والمطالب العالية، بحث الإمامة؛ والعقائد النسفية: 177.

هذا الأساس، فإن نظرة الأشاعرة إلى أصل الإمامة نظرةٌ فقهية، ولذا يتمّ عندهم التعاطي مع القضية بمستوى فرع فقهي، وليس بالإمكان أن يكون للأحكام الفرعية دور في أصول الدين، إلا إذا كان إنكارها إنكاراً للأصول.

فيما يؤكد الإمامية على أن مسألة الإمامة من مسائل العقائد، بل من أصول الدين، فيذكر العاملي في قواعد العقائد أن أصول الإيمان عند الإمامية: (التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته تعالى، والعدل في أفعاله، والتصديق بنبوة الأنبياء عليهم السلام، والتصديق بإمامة الأئمة المعصومين من بعد الأنبياء عليهم السلام)[1]، ومع عدها من المسائل الكلامية عند الإمامية، فإن الكثير من علماء الإمامية لا يقولون بركنية الإمامة للإيمان أو الإسلام، بمعنى أنها ليست من أصول الدين بل من أصول المذهب، فيعرّف العلامة الطباطبائي أصول الدين بأنها التعاليم الأساسية العقدية، مقابل الأحكام العملية (الأخلاق)، ويبين عددها بأنها الأصول الثلاثة العامة: التوحيد والنبوة والمعاد، وعند اختلال أحدها لن يتحقق مفهوم اتّباع الدين[2].

في حين يؤكد المحقق الكركي على دخول الإمامة ضمن أصول العقائد بقوله: (يجب على كل مكلف حرّ وعبد ذكر وأنثى أن يعرف الأَصول الخمسة التي هي أركان الإِيمان، وهي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإِمامة، والمعاد، بالدليل لا بالتقليد. ومن جهل شيئاً من ذلك لم ينتظم في سلك المؤمنين، واستحق العقاب الدائم مع الكافرين)، وواضح أن مؤدى قوله تكفير من أنكر الإمامة[3].

لذلك يمكن القول إن الإمامية على شقين في مسألة كون منكر الإمامة منكرا لأصل من أصول الدين والأركان المقومة لأصل الإسلام، أو أنها من الأركان المقومة للإيمان بالمعنى الأخص، وبعبارة أقرب هل هي من أصول الدين

1- العاملي، زين الدين، المعروف بـ (الشهيد الثاني)، حقائق الإيمان: 55.

2- الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام: 137.

3- المحقق الكركي، علي بن الحسين،رسائل المحقق الكركي: 1 /80.

كالتوحيد والنبوة أو هي من أصول المذهب، وهنا اتجاهان سيتضح كل منهما بحسب الآتي:

الفرع الأول: الموقف الذي يقرر أن الإمامة أصل من أصول الدين:

يرى أصحاب هذا الموقف أن الإمامة من أركان ومقومات الإسلام، ويستدل على ذلك بمجموعةمن الروايات :

المجموعة الأولى:

الروايات المتقدمة التي تجعل الولاية ركناً يُبتنى عليه الإسلامُ، فإنهم يستظهرون من ركنيتها للإسلام، أنها مقومة لحقيقته، بمعنى أن الإسلام من دونها ينهار وينهدم، وعليه من لا يعتقد بها ولو جهلاً فهو خارج عن ربقة الإسلام، ويحكم عليه بالكفر.

والملاحظ أن هذه الروايات فيها قرائن خارجية وداخلية تبيّن أن المراد بالإسلام فيها ليس هو الإسلام الظاهري الذي تترتب على الخروج منه بعض الآثار من النجاسة وغيرها، وإنما المراد منه الإيمان بالمعنى الأخص.

فالقرينة الخارجية هي تلك الروايات التي تكتفي في تحقق الإسلام بمجرد الشهادتين، من خلال الجمع بين هذه الروايات.

والقرينة الداخلية، مفادها أن لفظ الإيمان عندما يطلق يحمل على معناه الخاص لا ما يساوي الإسلام الذي هو الإيمان بالمعنى الأعم، فإن ذلك يحتاج إلى قرينة، ومما يؤكد ذلك، أنه قال: أولئك المحسن منهم يدخله الله الجنة بفضل رحمته، لأن المؤمن بالمعنى الأخص يدخل الجنة بالاستحقاق الذي وعده الله إياه، بينما أهل الخلاف لا يستحقون على الله شيئًا لعدم وعده إياهم بشيء، وإنما بفضل رحمته يدخلهم الجنة لمن لم يكن معانداً، وفي قلبه ذرة من بغضهم، وإلا فمثله لا يشم

رائحتها البتة فإنها محرمة عليه.[1]

المجموعة الثانية:

الروايات التي تجعل الإيمان بالولاية والإمامة الحد الفاصل بين الإيمان والكفر مما يعني أنها مأخوذة في حد الإسلام كحدية الشهادتين، وعلى هذا تكون من أصول وأركان الإسلام، وهي عمدة ما استدل به صاحب الحدائق[2]، على كفر من لم يعتقد بولاية الأئمة (ع) وهم المخالفون لمذهب الحق، والروايات هي:

1 - ما رواه الفضيل بن يسار عن أبي جعفر الإمام الباقر (عليه السلام) قال: (إن الله عزّ وجل نصب علياً (عليه السلام) علما بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمناً ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً، ومن نصب معه شيئاً كان مشركاً، ومن جاء بولايته دخل الجنة)[3].

2 - ما رواه الصدوق في عقاب الأعمال، قال:

قال أبو جعفر (عليه السلام): (إن الله تعالى جعل علياً (عليه السلام) علماً بينه وبين خلقه، ليس بينهم وبينه علم غيره، فمن تبعه كان مؤمناً، ومن جحده كان كافراً، ومن شكّ فيه كان مشركاً)[4].

3 - ما رواه الصدوق في العلل، عن الباقر (عليه السلام) إذ قال:

(إن العلم الذي وضعه رسول الله (صلى الله عليه واله) عند علي (عليه السلام) من عرفه كان مؤمناً ومن جحده كان كافراً)[5].

4 - وما روي عن الصادق (عليه السلام) إذ يقول: (الإمام علم بين الله عز

1- ظ: الوائلي، علي، الضرورات الدينية والمذهبية: 212.

2- البحراني، يوسف آل عصفور، الحدائق الناضرة: 5 /181.

3- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي: 1 /437.

4- البحراني، يوسف آل عصفور، الحدائق الناضرة: 5 /182.

5- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: 28 /345.

وجل وبين خلقه من عرفه كان مؤمناً ومن أنكره كان كافراً)[1].

والملاحظ على هذا الاستدلال وجود قرائن خارجية وداخلية تدل على أن المراد بالإيمان الموجود في هذه الروايات هو الإيمان بالمعنى الأخص لا الإيمان بالمعنى الأعم المساوق للإسلام الظاهري.

أما القرائن الخارجية، فهي تلك الروايات التي جعلت الدخول في الإسلام الظاهري هو عبارة عن تشهّد الشهادتين، فإنه بوجود تلك الروايات، لا بد من أن نجمع بين الطائفتين بحمل روايات المقام على الخروج من الإيمان بالمعنى الأخص لا الإيمان بالمعنى الأعم المساوق للإسلام الظاهري.[2]

وأما القرائن الداخلية، فإن هذه الروايات نجد فيها تفصيلاً، إذ أنها فصّلت بين حالة الإنكار والجحودالذي لا يكون إلا مع العلموبين حالة الجهل والحيرة والشك، فحكمت في الحالة الأولى بالكفر، وفي الحالة الثانية بالضلال أو دخول النار أو من المرجئين لأمر الله ومشيئته.

وهذا يكشف أن مجرد عدم الإيمان والاعتقاد بالولاية ولو عن جهل وقصور من دون معاندة وجحود لا يؤدي إلى الخروج من الإسلام الظاهري، وإنما الذي يؤدي إلى الخروج من الإسلام والكفر هو الجحود مع المعرفة ؛ لأنه يستلزم تكذيب النبي (صلى الله عليه واله) والردّ على الله تعالى، فإنه مثلاً من علم كون أمير المؤمنين (عليه السلام) هو الإمام والولي بعد رسول الله (صلى الله عليه واله) مباشرة وبلا فصل؛ ولكن على الرغم من ذلك لم يقبل ولم يعترف، وقدم غيره عليه، كالأول والثاني والثالث، فهذا معناه أنه يرد على الرسول ويكذبه، وعليه يرد على البارئ تعالى فيكون كافراً من هذه الجهة.

وهذا يعني أن الاعتقاد بالإمامة بذاته ليس ركناً من أركان الإسلام كالشهادتين،

1- المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار: 23 /88.

2- قدردان قراملكي، محمد حسن، علم الكلام والتعددية المذهبية، (مجلة نصوص معاصرة2014)ترجمة: د. أحمد السعدي، موقع الكتروني.

وإلا للـزم الحكـم بكفر حتى الجاهل القـاصر بإمامتهم (عليهم السـلام) مع أننا نشـاهد تلـك الروايـات لم تحكـم بكفر الجاهـل، وإنـما حكمت بضلالتـه وكونه مسـتحقاً للنار وما شـاكل، وهذا نسـتفيد منـه خروجهأي: غير المعتقـد بالإمامة لجهلمن الإيمان بالمعنى الأخص، لأن غير المؤمن بالمعنى الأخص لا يستحق على الله تعالى شيئاً، وبالتالي نستفيد كون الاعتقاد بالإمامة بذاته حدًّا في الإيمان بالمعنى الأخص وركنًا مقومًا له.

الفرع الثاني: الموقف الذي يقرر أن الإمامة أصل مذهبي:

وهـو الـذي يـرى أن الولايـة والإمامـة مـن أركان وأصـول الإيـمان بالمعنى الأخـص، أو كونها من أصول المذهب، وتدل على هذه الحقيقة الروايات المتقدمة نفسها التي تم عرضها في كون الإمامة من أركان وأصول الإسلام.

فيذكر السيد الخوئي أن الإمامة من ضروريات المذهب بقوله: (أن أهل الخلاف منكـرون لما ثبت بالضرورة من الدين وهو ولاية أمير المؤمنين (عليه السـلام)... إلى أن يقول: نعم الولاية بمعنى الخلافة من ضروريات المذهب لا من ضروريات الديـن)[1]، وقد فصَّل السـيد الخمينـي القول بأن بعض الروايات التي تشـير إلى كفـر منكر الإمامة إنما كانت بحق من كان معاصرا ومقربا من الرسـول(صلى الله عليـه واله) والإمامـة آنذاك كانت من الأمور الواضحـة، إلا أن الضرورة انتفت بعد تلك المدة بسـبب توارد الشبهات وتضليل الإعلام الأموي، فيختلف الحكم على منكرها بملاحظة اختلاف الزمان[2]، وتأسيسـا على ما سبق فلايمكن الجزم بـأن الإمامـة أصل من أصـول الدين وإنما هي مـن القضايا المهمـة التي تؤثر على واقـع الإسـلام، أما مسـألة إنكارها فهي قضية لا تدخل ضمـن مبررات التكفير والخروج عن الدين.

وأوضح الشـيخ كاشـف الغطاء بأن: (الإسـلام والإيمان مترادفان، ويطلقان

1- الخوئي، ابو القاسم، علي أكبر،تنقيح العروة الوثقى: 82.

2- ظ: الخميني، روح الله، كتاب الطهارة: 3 /329.

على معنى أعمّ، يعتمد على ثلاثة أركان: التوحيد والنبوة والمعاد... ولكن الشيعة الإماميـة زادوا الاعتقاد بالإمامـة، فمن اعتقد بالإمامةبالمعنـى الذي ذكرناهفهو عندهـم مؤمـن بالمعنى الأخـص، لا أنه بعـدم الاعتقاد بالإمامة يخـرج عن كونه مسلماً معاذ الله)[1]، وكذلك ذكر السـيد الحكيم: (وأمـا النصوص، فالذي يظهر منهـا أنها في مقـام إثبات الكفر للمخالفـين بالمعنى المقابل للإيـمان، كما يظهر من المقابلة فيها بين الكافر والمؤمن)[2]، لا الكفر المقابل للإسـلام بمعنى الخروج عن الدين.

وقـد بحث السـيد الخمينـي هذه المسـألة في كتاب الطهـارة بصـورة تفصيلية واسـتدلالية فذكـر أن حقيقة الإسـلام إنـما هي التوحيـد والنبوة، قائـلاً: (ماهية الإسـلام ليس إلا الشـهادة بالوحدانية والرسـالة والاعتقاد بالمعاد ولا يعتبر فيها سـوى ذلك، سـواء فيه الاعتقاد بالولاية وغيرها؛ فالإمامة من أصول المذهب لا الدين، وأما الاعتقاد بالولاية فلا شـبهة في عدم اعتباره، وينبغي أن يعدّ ذلك من الواضحات لدى كافّة الطائفة الحقة)[3].

فيـما يشـير الحيـدري إلى الخلط بـين الإمامـة العامـة والإمامة الخاصـة بقوله: (يحصـل خلط بـين الإمامة بالمعنى العـام للإمامـة والإمامة بالمعنى الشـيعي لها، هـؤلاء عندمـا يقولون إن الإمامـة أصل من أصول الدين مرادهـم أصل الإمامة أعـم من الإمامة بالمعنى الشـيعي بمعنـى آخر،..)[4]، بمعنـى الإمامة العامة هي مـا يظهـر من النصوص التي تدل على كونها أصلا مـن أصول الدين، أما الخاصة فـلا تعـدو كونها ضرورة مذهبيـة، إلا أن الإمامة العامة لم تكـن أصلا من أصول الديـن لدى الفرق الكلامية والمذاهب الفقهيـة، ولم تصرح بها النصوص القرآنية والروائية، وإنما تعد من توابع النبوة.

1- كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها: 101104.

2- الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: 1 /394.

3- الخميني، روح الله، كتاب الطهارة: 3 /322323.

4- الحيدري، كمال، مفاتيح عملية الاستنباط: 423.

وتبقى هذه المسألة اليوم من المسائل الحساسة والتي لم تصل الى درجة الحسم مع ثنائية الرؤية الإمامية بين عدها من أصول الدين أو من أصول المذهب.

ومع عدم قطعية كونها من أصول الدين بسبب الخلاف الحاصل داخل مذهب الإمامية فإنه جعل إنكار الإمامة سببا من أسباب الكفر قابلًا للنقاش، ولا يرقى إلى أن يكون معيارا حاسما للتكفير، ذلك أن التكفير حكم يستدعي الدقة وقيام الأدلة البالغة فضلا عن قطعيتها، إذ المفترض أن الاصل الإيماني الذي يوجب كفر منكره لابد أن يكون مقطوعا وواصلا إلى الجميع كما هو الحال في أصل التوحيد والنبوة.

المقصد الخامس: إنكار القدر:

يرد هذا الركن عند الكثير من علماء المذاهب الإسلامية ضمن أركان ستة تتضمن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وهو الاعتقاد جازما أن كل خير وشر يكون بقضاء الله وقدره، وأن الله فعال لما يريد، فكل شيء بإرادته ولا يخرج عن مشيئته وتدبيره، ولا يتم الإيمان بالقدر إلا بأربعة أمور: أولها العلم بأن الله عالم بكل ما كان وما يكون وما لم يكن، وأنه علم الشقي والسعيد، وذلك بعلمه القديم الموصوف به أزلا، وثانيها الكتابة، ومفادها أن الله كتب ما سبق به علمه من مقادير المخلوقات في اللوح المحفوظ وهو الكتاب الذي لم يفرط فيه من شيء، وثالثها الإرادة والمشيئة، بأن يعتقد أن كل ما يجري في هذا الكون فهو بإرادة الله ومشيئته الدائرة بين الرحمة والحكمة، ورابعها: الخلق، وهي الإيمان بأن الله خالق كل شيء، لا خالق غيره، ولا رب سواه[1].

ويتحقق الكفر بإنكار القدر، فالإيمان بالقدر من أصول الإيمان التي لا يتم إيمان العبد إلا بها، والقدر يدل بوضعهكما يقول الراغب الأصفهاني فيما نقله عنه

1- الأثري، عبد الله بن عبد الحميد، الإيمان حقيقته خوارمه نواقضه: 159 - 160 - 161 - 162.

ابن حجر العسقلانيعلى القدرة وعلى المقدور الكائن بالعلم.[1]

وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم التحذير من التكذيب بالقدر، وذلك في الحديث الذي رواه أبو الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((لا يدخل الجنة عاق، ولا مدمن خمر، ولا مكذب بقدر))[2] ولا شك أن هذه الأمور المنفي دخول الجنة بسببها متفاوتة وأعظمها التكذيب بالقدر، فالتصديق بالقدر واجب وسبب لدخول الجنة[3]، لكن الواضح من سياق الرواية أنها تضمنت أمورا متباينة بين إدمان الخمر وبين العقوق وبين القدر، وعلى فرض صحتها فإنها لا ترقى إلى صحة وقطعية الروايات التي تقرر كفاية الايمان بالتوحيد والنبوة في تحقق الاسلام وكون انكارهما فقط هو الذي يستدعي تكفير منكرهما، نعم قد يدخل الايمان بالقدر ضمن وجوب التصديق برسالة النبي (صلى الله عليه وآله) والمتضمنة للإيمان بالقدر، وفي الحال هذه يمكن ان يندرج الايمان بالقدر ضمن ضروريات الدين التي سيتم التفصيل فيها لاحقا لا كونه (أي القدر) معيارا مستقلا للايمان بمعناه العام المساوق للاسلام الظاهري.

ويضيف ابن تيمية: (مَنْ لم يقل بقول السلف فإنه لا يُثبِت لله قدرة، ولا يثبته قادراً كالجهمية ومن اتبعهم، والمعتزلة المجبرة والنافية: حقيقة قولهم أنه ليس قادراً، وليس له الملك، فإن المُلك إما أن يكون هو القدرة، أو المقدور، أو كلاهما، وعلى كل تقدير فلا بدَّ من القدرة، فمن لم يثبت له قدرة حقيقية لم يثبت له ملكاً)[4]، إذ يربط مسألة القدر بإثبات صفة الملك لله تعالى، ويتضح منه أن قضية القدر تعد من توابع الصفات، وتفاصيلها، والقضايا التفصيلية ربما يترتب عليها الكفر، لكن التكفير يستلزم انكار القطعيات والواضحات لا التفصيلات التي لا يدركها العقل العادي.

1- الأشقر، عمر، الايمان بالقضاء والقدر: 11.

2- الشيباني، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل: 6 /441.

3- الحمود، عبد الرحمن بن صالح، الايمان بالقدر: 40.

4- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام: 8 /258.

فالإيـمان بالقدر يتضمن بعض التفاصيل، فهـو يقوم على أربعة مراتب[1]، من أقرَّ بها جميعاً فإن إيمانه بالقدر يكون مكتملاً، ومن انتقص واحداً منها أو أكثر فقد اختل إيمانه بالقدر، وهذه المراتب هي:

الأول: الإيمان بعلم الله الشامل المحيط.

الثاني: الإيمان بكتابة الله في اللوح المحفوظ لكل ما هو كائن إلى يوم القيامة.

الثالـث: الإيـمان بمشـيئة الله النافذة وقدرته التامة، فما شـاء كان وما لم يشـأ لم يكن.

الرابع: خلقه تبارك وتعالى لكل موجود، لا شريك له في خلقه.

ولا بد للمسـلم من الإيمان بالقدر العام وتفاصيله؛ فمن جحد شـيئا منهما؛ لم يكـن مؤمنا بالقـدر، ومن لم يؤمن بالقدر؛ فقد جحد ركنـا من أركان الإيمان؛ كما عليـه الفرقة القدرية الضالة التي تنكر القدر[2]، وبذلكوعلى وفق هذا التصورـــ يكـون الإيـمان بقـدر الله تعالى أحد أركان الإيمان، اسـتنادا الى مـا روي عن النبي (صـلى الله عليـه والـه): (لا يؤمـن عبد حتى يؤمـن بالقدر خـيره و شره من الله، وحتـى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئـه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه)[3]، لكن الاصـوب أن يتـم التفريق بين تحقق الكفر بسـبب انكار الجزئيـات وتحقق الكفر بسـبب انـكار الكليات، فالأول لا يسـتدعي التكفير بخلاف الثـاني المتفق عليه، فقد يقع الانسان في الكفر بسبب قول بسيط او فعل جزئي لكن لا يعني ذلك انه اسـتحق (التكفير) فهو عند الله تعالى كافر إن أنكر بعض التفصيلات، أما إطلاق الحكم بتكفيره فلابد أن يستند إلى إنكار للكليات القطعية.

كذلك ذكر أحمد أن (من السنة اللازمة: الإيمان بالقدر خيره وشره، والتصديق

1- الأشقر، عمر بن سليمان، العقيدة في ضوء الكتاب والسنة: 26.

2- الفوزان، صالح بن فوزان، الارشاد الى صحيح الاعتقاد: 1 /280.

3- رواه الترمذي في كتاب القدر،باب: (ما جاء أن الإيمان بالقدر خيره وشره)، وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي: 2 /277.

بالأحاديث فيه، والإيمان بها، لا يقال: لِمَ؟ ولا كيف؟ إنما هو التصديق بها والإيمان بها، ومن لم يعرف تفسير الحديث، ولم يبلغه عقله، فقد كفى ذلك، وأحكم له، فعليه الإيمان به، والتسليم له، مثل حديث الصادق المصدوق، وما كان مثله في القدر)[1]

والملاحظ وجود تأكيد من قبل العلماء وخصوصا الحنابلة منهم، على أن القدر من أصول الدين، ويمكن نقاش المدعى بأن الأدلة المتقدمة بطبيعتهاومع غض النظر عن صحة سند المروي منهاغاية ما تدل عليه هو الإيمان الكامل، بمعنى أن القدر من مكملات الإيمان الحقيقي وليس هو سببا في تحقق الإيمان البسيط الذي يكون معه المؤمن مسلما، وكيف يكون القدر من أصول الإيمان وهو قضية ذات عمق نظري يصعب إدراكها على الإنسان العادي، نعم قد يتعلق جزءٌ منه في مبحث العدل الإلهي، وهذا الأخير ليس أصلا مستقلا بل من توابع التوحيد كما هو عليه أغلب الإمامية.

المقصد السادس: إنكار الملائكة والكتب والرسل

تم عقد هذا المقصد ضمن أصول الدين بسبب التأكيد القرآني على الإيمان بالملائكة والكتب والرسل إلحاقا بالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، وهو ما تؤكد عليه مدونات المتآخرين من العلماء في تناولهم لأصول الإيمان[2].

الفرع الأول: إنكار الملائكة

يعد الإيمان بالملائكة - لدى الكثير من العلماء- ركنا من أركان الإيمان، فلا يتحقق إيمان عبدٍ حتى يؤمن بوجودهم... وعليه أن يؤمن بمن ورد ذكرهم في القرآن والسنة على وجه التفصيل، كما يجب الإيمان بصفاتهم الخلقية والخلقية، والأعمال التي يقومون بها، يقول محمد رشيد رضا في حنايا حديثه عن أهمية

1- الألكائي، هبة الله بن الحسن، شرح أصول اعتقاد أهل السنة: 57.

2- اصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، تأليف: نخبة من العلماء: 97.

الإيـمان بالملائكة: (إن الإيمان بالملائكة أصل للإيـمان بالوحي، ولذلك قدم ذكر الملائكـة على ذكر الكتاب والنبيين، قـال تعالى: وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَـنَ بِاللهِّ وَالْيَوْمِ الآخـر وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ[1] فالملائكة هم الذين يؤتون النبيين الكتاب، فليلـزم من إنكار الملائكة إنكار الوحي والنبوة وإنكار الأرواح، وذلك يسـتلزم إنـكار اليوم الآخر)[2]، ويتضح منه ملازمـة إنكار الملائكة لإنكار اليوم الآخر، والقـول بالملازمـة يفترض عـدم اسـتقلالية الإيـمان بالملائكة وكونـه أصلا من أصول الدين، بل يفترض أنه تابع لأحد الأصول الدينية، فهو إما أن يكون تابعا لوجـوب التصديق بالنبي (صلى الله عليـه واله) أو تابعا للإيمان باليوم الآخر كما يتضح من ذيل النص السابق.

ويقول السعدي - في المسألة السابقة-: (الإيمان بالملائكة أحد أصول الإيمان، ولا يتم الإيمان بالله وكتبه ورسله إلا بالإيمان بالملائكة)[3]، من دون أن يبين تلك النسـبة الشرطية بـين الإيمان بالله والإيـمان بالملائكة، في حين يتضـح من قوله أن الإيمان بالملائكة علة سـببية للإيمان بالله وهو منافٍ لحقيقة أن الإيمان بالله فطري، في حين يكون الإيمان بالملائكة كسبي نظري.

يقـول الآلوسي في تفسـيره لقول تعـالى: (وَمَن يَكْفُـرْ بِـاللهِّ وَمَلاَئِكَتِهِ.. الآية، أي: بـشيءٍ من ذلك فإن الحكم المتعلـق بالأمور المتعاطفة بالواو قد يرجع إلى كل واحـدٍ، وقـد يرجع إلى المجموع، والتعويل على القرائـن، وهاهنا قد دلت القرينة عـلى الأول؛ لأن الإيمان بالكل واجـب، والكل ينتفي بانتفاء البعض...)[4]، وقد يتـم الخلط بـين الكفر الواقعـي والكفر الظاهـري في عملية فهم النـص القرآني، وقولـه (الكل ينتفي بانتفاء البعض) ليس دليـلا كافيا على تحقق الكفر الظاهري، بـل هو بذاتـه قرينة من قرائن الكفـر، ولا يمكن أن يتحقق الكفـر الظاهري عن

1- سورة البقرة: 177.

2- تفسير المنار: 2 /113.

3- السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن: 29.

4- الآلوسي، محمود، روح المعاني: 5 /170.

طريق القرائن، بل عن طريق القطع، إذ القرائن تفيد الظن غالبا.

إن إنكار وجود الملائكة أو الجنعلى وفق ذلك التصور ـ هو تكذيب وجحود للأدلة الصحيحة الصريحة من الكتاب والسنة، فقد تواترت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية في الحديث عن الملائكة والجن، ومن ثَمَّ فإن وجود الملائكة والجن أمر متواتر ومعلوم بالاضطرار من دين الإسلام[1]، إلا أن ذلك يعد من إنكار ضروري الدين الذي يستدعي التفصيل كما سيتبين لاحقا.

كذلك يستدل ابن تيمية في قوله تعالى: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَكُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِوَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاغُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ)[2]، وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا)[3].

فيقول: (كما أن إنكار الملائكة والجن مناقض للإيمان بالكتب المنزلة، فالإيمان بالكتب يتضمن الإقرار بها وتصديقها، وإنكار الملائكة والجن هو تكذيب وجحود لآيات الله تعالى، فهو يناقض هذا الإقرار والتصديق، ومن ثَمَّ فقد توعّد الله تعالى أولئك المنكرين لآياته، المكذبين بها بالعذاب المهين والخلود في نار جهنم)، بمعنى أن انكار الملائكة يؤدي إلى التكذيب، وهي محض ملازمة، ينفيها قولهم بـ(عدم التكفير بلازم القول)[4] والأخير كافٍ في نقد استدلال ابن تيمية.

وذكر القاضي عياض إجماع العلماء على كفر من أنكر الملائكة بقوله: (أجمع العلماء على كفر من أنكر الملائكة أو الجن، أو استهزأ واستخفّ بالملائكة، أو

1- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى شيخ الإسلام: 4 /120.

2- سورة البقرة: 285.

3- سورة النساء: 136.

4- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى شيخ الإسلام: 4 /120.

سبّهم، فيقول القاضي عياض: وحكم من سبّ سائر أنبياء الله تعالى، وملائكته، واستخف بهم، أو كذبهم فيما أتوا به، أو أنكرهم وجحدهم، حكم نبينا صلى الله عليه وسلم...) [1]، ومع ادعاء الإجماع في المسألة فإن المجمع عليه مردد بين الكفر الظاهري والكفر الواقعي، فرب انكار يستلزم الكفر واقعا إلا أن الحكم بالكفر لا يمكن أن يستند إلى تلك الملازمة، وكما اتضح سابقا فإن الهزل قد يختلف حكمه عن حكم السب، ففي الأخير إجماع على تحقق الكفر في الساب على أن يكون السب من قبيل الاعتداء الصريح على الانبياء، ولا يمكن التساوي بين حالات السب والاستخفاف والهزل والانكار في تحقق الكفر، نعم يعد من القرائن التي تفيد بكفر المنكر أو الهازل، إلا أن التكفير لا يمكن أن يستند إلى القرائن فقط بل يحتاج إلى قطع الأمر الذي تم إنكاره.

وذكر ابن قدامة: (وإن ارتدّ بجحود فرض، لم يسلم حتى يقر بها جحده، ويعيد الشهادتين؛ لأنه كذّب الله ورسوله بما اعتقده، وكذلك إن جحد ملكاً من ملائكته الذين ثبت أنهم ملائكة الله، أو استباح محرّماً فلا بد في إسلامه من الإقرار بها جحده)[2].

ويذكر البهوتي أن من جحد الملائكة، أو أحداً ممن ثبت أنه ملك، كفر لتكذيبه القرآن[3].

هذا بعض من أقوال العلماء فيما يتعلق بالملائكة، وأما الجن فإن وجودهم ثابت بالإجماع والتواتر، إلا أن انكار مثل تلك الإجماعات لا يمكن أن يكون سببا مباشرا للكفر، وإنما يدخل ضمن ما يقتضي تصديقه من قبل النبي (صلى الله عليه واله) ولا يمكن أن يكون سببا مستقلا في تحقق الكفر، فلابد من النظر والتفصيل في بواعث الإنكار إن كانت من حيث الجحد أو من حيث التشكيك،

1- السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى، الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 2 /1097.

2- ابن قدامة، أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمود، المغني: 10 /100.

3- البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع: 6 /8.

فعلى الأول يتحقق الكفر من جهة كونه جحدا وتكذيبا للنبي (صلى الله عليه واله) وعلى الثاني، لا بد من التثبت في حال المنكر، كما سيتضح في بحث انكار ضروري الدين.

الفرع الثاني: إنكار الرسل والكتب

يعد الإيمان بالكتب أصلا من أصول العقيدة، وركنا من أركان الإيمان، ولا يصح إيمان أحد إلا إذا آمن بالكتب التي أنزلها الله على رسله[1]، ومما أورده العلماء في ذلك:

يذكر في (التمهيد): (الإجماع على كفر من أنكر الكتب المنزلة أو بعضها - ولو كانت آيةً واحدةً - وكذا أجمعوا على كفر المستهزئ بهذه الكتب المنزلة. فهذا ابن عبد البر يحكي الإجماع قائلاً: وأجمع العلماء أن ما في مصحف عثمان وهو الذي بأيدي المسلمين اليوم في أقطار الأرض حيث كانوا، هو القرآن المحفوظ الذي لا يجوز لأحد أن يتجاوزه، ولا تحل الصلاة لمسلم إلا بما فيه... - إلى أن قال -: وإنما حلّ مصحف عثمان هذا المحل، لإجماع الصحابة وسائر الأمة عليه، ولم يجمعوا على ما سواه... ويبين لك أن من دفع شيئاً مما في مصحف عثمان كفر)[2]، ويتضح منه أن التكفير ناشئ من كون القضية التي وقع عليها الإنكار قضية مجمع عليها، لذلك قالوا بتكفير منكر الإجماع كما سيأتي بيانه، وعلى أساس هذا القول لا يمكن عد الإيمان بالكتب من قبيل الإيمان بالأصول الدينية، بل يكون في ضمن ضروري الدين الذي يحقق الكفر بالملازمة.

وأورد ابن حزم: (من قال: إن القرآن نقص من بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم حرف أو زيد فيه حرف، أو بُدِّلَ منه حرف، أو أن هذا المسموع أو المحفوظ أو المكتوب أو المنزل ليس هو القرآن، وإنما هو حكاية القرآن، وغير القرآن، أو قال: إن القرآن لم ينزل به جبريل عليه السلام على قلب محمد صلى الله عليه

1- الحمد، محمد بن إبراهيم، الايمان بالكتب: 6.

2- الباقلاني، محمد بن الطيب، التمهيد: 4 /278.

وسلم، أو أنه ليس هو كلام الله تعالى فهو كافر، خارج عن دين الإسلام؛ لأنه خالف كلام الله عز وجل، وسنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإجماع أهل الإسلام)[1]، ومنه يتضح تحقق الكفر من خلال لازم القول.

وذكر ابن قدامة: (ولا خلاف بين المسلمين أجمعين أن من جحد آية، أو كلمة متفقاً عليها أو حرفاً متفقاً عليه أنه كافر)[2]، ويتضح منه دعوى الإجماع، على كفر من جحد كلمة متفق عليها، أو حرف متفق عليه، وهي دعوى قاصرة، تحتاج إلى استقراء تام لأقوال أهل العلم فيما يخص إنكار (الحرف)، ولازم هذا القول تكفير من يقول بتحريف القرآن، وهو مما لا دليل عليه.

وذكر ابن بطة: (وكذلك وجوب الإيمان والتصديق بجميع ما جاءت به الرسل من عند الله، وبجميع ما قاله الله عز وجل فهو حقٌّ لازمٌ، فلو أن رجلاً آمن بجميع ما جاءت به الرسل إلا شيئاً واحداً، كان بردّ ذلك الشيء كافراً عند جميع العلماء)[3]، وجميع ما جاءت به الرسل إطلاق من غير تحديد، وكيف يدعى عليه الاجماع في مثل هذه المسائل غير المحددة، وهو فاقد للدليل أيضا.

وأورد القاضي عياض: (وكذلك من أنكر القرآن، أو حرفاً منه، أو غيّر شيئاً منه، أو زاد فيه كفعل الباطنية والإسماعيلية، أو زعم أنه ليس بحجة للنبي صلى الله عليه وسلم، أو ليس فيه حجة ولا معجزة، كقول هشام الغوطي، ومعمر الضمري، أنه لا يدل على الله، ولا حجة فيه لرسوله... لا محالة في كفرهما بذلك القول)، وفرق بين من أنكر القرآن الكريم ومن أنكر حرفا منه، ولا يمكن المساواة بينهما في التكفير فضلا عن عدم وجود ما يدل دلالة قطعية على ذلك.

1- ابن حزم، الفصل في الملل والاهواء والنحل: 5 /40.

2- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين، حكاية المناظرة في القرآن مع اهل البدعة: 33.

3- ابن بطة، عبيدالله بن محمد، الابانة الصغرى: 211.

وذكر النووي أن من جحد آيةً من القرآن على وجه الهزل يكفر [1]، وهل الهزل مما يوجب الكفر، بل أقصى ما يمكن أن يستحقه الهازل هو التأديب، ولا دليل على كفر الهازل.

إن الاستهزاء بالكتب مثلا كاشف عن كفر المستهزئ، وبالتالي لا يمكن أن يعد سببا مستقلا للكفر، فالقرآن يشير إلى ظواهر للكفر يمكن أن تكون في زمنها دلائل على كفر أصحابها، نعم الإيمان بالكتب المنزلة يتضمن الإقرار بها وتصديقها، ولا شك أن إنكارها يناقض هذا الإقرار والتصديق، فإنكار الكتب المنزلة يناقض قول القلب وهو التصديق، كما يناقض قول اللسان وهو الإقرار، إلا أن هذا التناقض ليس ظاهرا للعيان ليتم الحكم على الكفر من خلال تلك الظواهر لوحدها، والملاحظ أن القائلين بكفر المنكر يتأولون تحقق الكفر، بمعنى أن الحكم بالكفر يستند إلى عملية تلازم ينشؤونها بين الإنكار الظاهري وما يلازمه، فيذكر الرازي: (والإيمان بالكتب المنزلة يتضمن أيضاً وجوب تعظيمها وإجلالها وإكرامها، وإن الاستهزاء بها لا يجتمع مع هذا التعظيم والإجلال، فهو مناقض لعمل القلب، كما أنه يناقض الإيمان الظاهر باللسان)[2] ويعود هذا الربط بين الإنكار ولوازمه من جهة والكفر من جهة آخرى إلى تحديد مفهوم الإيمان بعمل القلب كما هو واضح من قول الرازي.

وعليه فإن الإيمان بالكتب والرسل يمكن أن يكون من توابع الإيمان بالنبوة، وتصديق النبي (صلى الله عليه واله) ولا يمكن الحكم بالكفر على أحد في مثل تلك التفصيلات الجزئية، إلا في حالات التقصي والكشف عن حال المنكر لبعض الجزئيات، فيتم ملاحظة انكاره فيما لو كان يستتبع لجملة من الانكارات وإلا فإن التكفير لابد فيه من الاحتياط والتحقق.

1- النووي، أبو زكريا محيي الدين، روضة الطالبين وعمدة المفتين: 10 /64

2- الرازي، فخر الدين، تفسير الرازي: 16 /124.

المبحث الثاني

التكفير بسبب إنكار الضروري

نشأت فكرة (ضروري الدين) لدى جميع الاتجاهات الكلامية وأخذت تؤثر في الجانب الفقهي في بعض المباحث التي تتعلق بمسائل الإيمان والكفر كما في باب الطهارة ونجاسة الكافر لدى فقهاء الإمامية، وقد عنيت (ضروريات الدين) منزلة هامة مع بقية أصول الإيمان، حتى غدت إحدى أهم قضايا التكفير، والعلماء في تعريفهم للكفر ذكروا أن مما يتحقق به الكفر هو إنكار الأصل الديني إضافة إلى إنكار ما هو معلوم بالضرورة، كما تم إيضاحه في الفصل الأول ضمن مفهوم الكفر.

وفي هذا المبحث يتناول البحث المراد من الضروري ومدى كونه مؤثرا في مسائل الإيمان والكفر، وتناول أهم تطبيقاته لدى العلماء، ومدى تحقق الكفر بإنكارها، والكشف عن الشروط الموضوعية في إمكانية تأثر الإيمان المساوق للإسلام بإنكار تلك القضايا الضرورية، من خلال ما سيتم تناوله في المطالب الآتية.

المقصد الأول: مفهوم ضروري الدين

من خلال النظر إلى تعريفات مصطلح الكفر لدى العلماء يتضح إضافة ضروري الدين إلى بقية أسباب الكفر، بل هو من الأسباب الرئيسة والمهمة، وضروري الدين عنوان عام تندرج ضمنه جملة من المفردات، وهذه العمومية غالبا ما تخرج عن الضبط من دون معيار يحدد ما هو الضروري، وهو ما يؤدي إلى الاعتباط في إدخال جملة من المفردات على أنها من ضروريات الدين، ففي هذا المقصد تتم محاولة الكشف عن حدود ضروري الدين الذي يمكن أن يدخل ضمن المعايير والاسباب المنضبطة في تحقق عنوان الكفر، بعيدا عن الاعتباط في انتقاء ما هو ضروري وما هو غير ضروري، وقد اعتمد المبحث أقوال الفقهاء من

الإمامية وغيرهم من فقهاء المذاهب الإسلامية، على أن فقهاء الإمامية قد فصلوا في المسألة بمنحى أدق مما هو عليه فقهاء المذاهب الآخرى.

الفرع الأول: إنكار ضروري الدين لدى المذاهب الإسلامية:

تواردت كلمات الفقهاء من المذاهب الإسلامية الآخرى - بالأخص فقهاء الحنابلة - حول إنكار الضروري، تحت مسألة (استحلال أمر معلوم تحريمه من الدين بالضرورة) يقول ابن بطة: (فكل من ترك شيئاً من الفرائض التي فرضها الله في كتابه أو أكدها رسول الله صلى الله عليه وسلم في سننهعلى سبيل الجحود لها والتكذيب بهافهو كافر بين الكفر) [1].

فعبر عن إنكار الواجبات بالجحود والتكذيب، قال القاضي عياض: (وكذلك نقطع بتكفير كل من كذب وأنكر قاعدة من قواعد الشرع وما تواتر كمن أنكر وجوب الصلوات الخمس)[2] فالقاضي ساوى بين التكذيب والإنكار.

وكذلك نجد الترابط والتشابه بين الجحود والاستحلال في كلام ابن قدامة، إذ قال في حق جاحد فريضة الصلاة: (وأما إذا كان الجاحد لها ناشئاً في الأمصار بين أهل العلم فإنه يكفر بمجرد جحدها)[3] إلى أن قال: (ومن اعتقد حل شيء أجمع على تحريمه وظهر حكمه بين المسلمين وزالت الشبهة فيه للنصوص الواردة فيه كلحم الخنزير والزنا وأشباه هذا مما لا خلاف فيه كفر لما ذكرنا في تارك الصلاة، وإن استحل قتل المعصومين وأخذ أموالهم بغير شبهة ولا تأويل فكذلك) [4]، ومثله قول ابن الوزير: (المتواتر نوعان: أحدهما: ما علمه العامة مع الخاصة فيكفر جاحده، الثاني: ما لا يعرف تواتره إلا الخاصة فلا يكفر مستحلة)[5].

1- ابن بطة، عبيدالله بن محمد، الابانة الصغرى: 2 /764.

2- السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى، الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 2 /1073.

3- ابن قدامة، أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمود، المغني: 8 /131.

4- المصدر السابق: 8 /131.

5- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم: 4 /174.

فالانكار عندهم يدل على الجحود، بل يتساوى معه، كما يتضح من قول الملا علي القاري الحنفي: (وفي جواهر الفقه، من جحد فرضاً مجمعاً عليه كالصوم والصلاة، والزكاة والغسل من الجنابة كفر، قلت: وفي معناه من أنكر حرمة محرم مجمع عليه كشرب الخمر والزنا وقتل النفس وأكل مال اليتيم والربا)[1] ومثله قول الشوكاني: (وقد تقرر في القواعد الإسلامية أن منكر القطعي أو جاحده، والعامل على خلافه تمرداً وعناداً أو استحلالاً أو استخفافاً كافر بالله وبالشريعة المطهرة التي اختارها الله تعالى لعباده)[2]، ويستثني النووي الشافعي بعض الحالات بقوله: (إن من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم بردته وكفره إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة ونحوه ممن يخفى عليه فيعرف ذلك فإن استمر حُكِمَ بكفرِه)[3]، فهو يراعي ظروف العلم الذي يحصل للإنسان، فمن كان حديث عهد بالإسلام ربما كان بحاجة إلى ترسيخ إيمانه بالتفهيم والبيان، وإن استمر وأصر حكم بكفره، ويلاحظ ابن القيم عنصر الاجمال والتفصيل في الانكار، فيقول: (وكفر الجحود نوعان: كفر مطلق عام، وكفر مقيد خاص، فالمطلق: أن يجحد جملة ما أنزله الله وإرساله الرسول، والخاص المقيد: أن يجحد فرضاً من فروض الإسلام، أو تحريم محرم من محرماته، أو صفة وصف الله بها نفسه، أو خبراً أخبر الله به، عمداً أو تقديماً لقول من خالفه عليه لغرض من الأغراض)[4]، فيما يرى ابن أبي العز الحنفي التريث في تكفير المنكر من خلال الاستتابة ومحاولة إقناعه، ويدعي عدم الخلاف عليه، بقوله: (فلا خلاف بين المسلمين أن الرجل لو أظهر إنكار الواجبات الظاهرة المتواترة، والمحرمات الظاهرة والمتواترة، ونحو ذلك، فإنه يستتاب، فإن تاب، وإلا قتل كافراً مرتداً)[5].

1- القاري، الملا علي، شرح الفقه الأكبر: 143.

2- الشوكاني، محمد بن علي، الدواء العاجل: 34، ضمن مجموعة الرسائل السلفية.

3- النووي، أبو زكريا محيي الدين، مسلم بشرح النووي: 1 /128.

4- الجوزية، ابن قيم، مدراج السالكين: 1 /367.

5- ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية: 355.

وفي الفـرق بين جحـد أو إنكار الأمر الظاهر المتواتر وبين غيره، فإن غير المتواتر لا يكفـر منكـره ويعذر بجهله وكذلك المتواتر غير الظاهـر يعذر بجهله، يقول ابن الوزيـر: (إن المتواتـر نوعـان: أحدهمـا؛ مـا علمه العامـة مع الخاصـة، كمثل كلمة التوحيد، وأركان الإسـلام، فيكفر جاحده مطلقاً لأنه قد بلغه التنزيل، وثانيهما؛ ما لا يعرف تواتره إلا الخاصة فلا يكفر مسـتحله من العامة، لأنه لم يبلغه، وإنما يكفر من استحله وهو يعلم حرمته بالضرورة مثل: تحريم الصلاة على الحائض إلى أمثال ذلـك كثـيرة)[1]، فيبين أن التواتر لا يكفي ولابد معه من أن يعلمه الخاصة والعامة مـن حيث (الظهور والانتشـار)، ومثل ذلك قول النـووي: (أطلق الإمام الرافعي القول بتكفير جاحد المجمع عليه، وليس هو على إطلاقه، بل من جحد مجمعاً عليه فيه نص، وهو من أمور الإسلام الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة والزكاة أو الحج أو تحريم الخمر أو الزنا ونحو ذلك فهو كافر، ومن جحد مجمعاً عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب، وتحريـم نـكاح المعتدةفليس بكافر)[2]، و ليـس كل أمر مجمع عليه يكـون متواتراً، لذلـك الأولى أن يقـال مـن جحد أمـراً متواتراًالـخ. أو من جحد أمـراً مجمعاً عليه ومتواتـراً، يقول ابن دقيق العيد في إيضاح ذلك: (المسـائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع كوجوب الصلاة مثلاً وتارة لا يصحبها التواتر، فالقسـم الأول يكفر جاحـده لمخالفته المتواترة لا لمخالفته الإجماع، والقسـم الثاني لا يكفـر بـه)[3]، فيتضح أن مـن أنكر أو جحد أو كذب خبراً مـن الأخبار الظاهرة المتواترة (كالإيمان بعذاب القبر أو بوجود الجن أو برؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة ونحـو ذلك)، أو أنكر حكماً مـن الأحكام الظاهرة المتواترة سـواء كان هذا الحكم واجباً أو محرماً أو مسـتحباً (كفرضية الصلاة والـزكاة وبقية الأركان، ووجوب بر الوالديـن وصلة الأرحام وما يشـبه ذلك) فإنه يكفر، إذا قامـت عليه الحجة ومثله

1- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم: 4 /174.

2- النووي، أبو زكريا محيي الدين، روضة الطالبين: 2 /146.

3- ابن دقيق، محمد بن علي، إحكام الأحكام: 2 /232.

من استحل محرماً من المحرمات الظاهرة المتواترة سواء كان هذا المحرم من الكبائر، أو من الصغائر كاستحلال الغيبة.

أما الشك في حكم من أحكام الله عز وجل أو خبر من أخباره فقد ذكر بعض العلماء أن شروط لا إله إلا الله (اليقين المنافي للشك)، واستدلوا لذلك بنصوص كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم (أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله لا يلقى الله بهما غير شاك فيهما إلا دخل الجنة)[1]، واستدلوا بقوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّـهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ أُولَـٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)[2]، فاشترط في الصدق إيمانهم بالله ورسوله كونهم لم يرتابوا،[3] أي لم يشكوا، فأما المرتاب فهو من المنافقين الذين قال الله تعالى فيهم: (إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ)[4]، إلا أن الاستدلال بالآية غير كاف، ذلك أن دلالة الآية تتضمن الإيمان بمعناه الحقيقي لا الإيمان الذي يحقن به الدم، وغالبا ما يتم الخلط بين المعنيين بسبب عدم التفريق بين مفهوم الإيمان عند الكلاميين ومفهومه عند الفقهاء، فالأول يختص بالمعنى الحقيقي للإيمان فيما يختص الثاني بالإيمان المنجي، كما اتضح ذلك في الفصل الأول.

ويقرر النووي (أن هذه الأحكام ثابتة بالإجماع المعلوم عند العامة فيقول: فأما اليوم وقد شاع دين الإسلام، واستفاض في المسلمين علم وجوب الزكاة حتى عرفها الخاص والعام، واشترك فيه العالم والجاهل، فلا يعذر أحد بتأويل يتأوله في إنكارها، وكذلك الأمر في كل من أنكر شيئاً مما أجمعت الأمة عليه من أمور الدين إذا كان علمه منتشراً كالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، والاغتسال

1- ابن منده، محمد بن اسحاق، كتاب الايمان 1 /224.

2- سورة الحجرات: 15.

3- الريب والريبة: الشك والظن والتهمة، قال القتيبي: الريبة والريب: الشك، لا ريب فيه: لا شك فيه، قال تعالى: (ذلك الكتاب لا ريب فيه)، أي لا شك فيه.

4- سورة التوبة: 45.

مـن الجنابة وتحريم الزنا والخمر ونـكاح ذوات المحارم...فأما ما كان الإجماع فيه معلومـاً عـن طريق علـم الخاصة كتحريم نـكاح المرأة على عمتهـا وخالتها، وأن القاتـل عمـداً لا يـرث، وأن للجدة السـدس وما أشـبه ذلك من الأحـكام، فإن مـن أنكرهـا لا يكفر، بل يعذّر فيها لعدم اسـتفاضة علمهـا في العامة)[1]، ويفهم مـن قوله أن ضروري الدين دائرة قابلة للاتسـاع مع تقـادم الزمن إلا أن ذلك لا يعني اتسـاع معايير وأسباب الكفر، بسبب عدم انضباط تلك الضرورات إذ هي خاضعـة للتطور الذي يشـير بـكل الأحـوال إلى اختـلاف الإدراك وبالتالي عدم وجود معيار محدد في المسألة.

الفرع الثاني: مفهوم ضروري الدين عند الإمامية

اختلفت آراء علماء الإمامية في تفسير المراد من ضروري الدين تبعا لاختلافهم في اكتشـاف الأصول الرئيسة في الإيمان الديني، فضلا عن اختلافهم في المراد من مصطلح (الضروري)، وهنا ترد اتجاهات عدة في تحديد المراد من الضروري:

الأول: مـا يقصـد منه البديهـي الذي يقابل الكسـبي والنظـري، وهذا الاتجاه ينطلـق مما هـو ثابت في علم المنطق من تقسـيم القضايا إلى ضرورية وكسـبية، ويفهـم هذا المعنـى من بعض علـماء الدين وأبرزهم السـيد الحكيـم في قوله: (وأمـا الأمور الاعتيادية التي يجـب فيها الاعتقاد لا غير فالحكم بكفر منكرها - ضروريـة كانـت أو نظريـة - يتوقف على قيـام دليل على وجـوب الاعتقاد بهـا تفصيـلا)[2]، فهو يقابل بين الضرورية والنظرية ويفهـم منه أنه أراد المعنى المنطقي، وبطبيعة الحال فإن هذا الاتجاه يواجه إشـكالا مفاده أن الضروريات في المنطـق تنحـصر في الأمور السـتة: (الأوليـات والمحسوسـات والمتواترات والتجريبيـات والحدسـيات والفطريـات)، والواقـع أن الصـلاة والـزكاة مع كونها من ضروريات الدين إلا أنها ليسـت من قبيل تلك القضايا السـتة، وإنما

1- النووي، أبو زكريا محيي الدين، مسلم بشرح النووي: 1 /205

2- الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: 1 /380.

يكفي كونها من الأمور التي تم إدراكها والتصديق بها من خلال النص القرآني والحديثي.

الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه المقدس الأردبيلي من أن المراد بالضروري الذي يكفّر منكره الذي ثبت عنده يقينا كونه من الدين ولو بالبرهان، ولو لم يكن مجمعا عليه،.[1] والملاحظ في هذا القول أنه يوسع دائرة ضروري الدين إلى مطلق الأمر اليقيني الجزمي، سواء كانت القضية ضرورية بالمعنى المنطقي أم لا، بالتالي يؤدي التسليم بهذا الاتجاه إلى دخول الكثير من القضايا اليقينية في ضمن الضروري.

الاتجاه الثالث: ما ذهب إليه المحقق الاسترابادي في كتابه "الفوائد المدنية" إذ قال: (وبالجملة معنى ضروري الدين ما يكون دليله واضحا عند علماء الإسلام بحيث لا يصلح اختلافهم فيه بعد تصوره)[2]، ويتضح من هذا القول أن ضروري الدين ما كان واضحا لدى مختلف علماء المسلمين فضلا عن وضوح دليله وعدم الخلاف فيه، إلا أن هذا القول لا يسلم من النقد، فإنه فضلا عن كونه يحتاج إلى دليل فكذلك يؤدي التسليم به إلى حصر الضروريات في عدد قليل، وما لا يصح اختلافهم فيه قليل، ومن ناحية أخرى قد يؤدي إلى دخول أمور مسلمة لدى المسلمين في إطار ضروري الدين[3].

الاتجاه الرابع: ما كان مشهورا ومعروفا لدى جميع المسلمين، وعلى مختلف مستوياتهم الذهنية والعلمية، ويميل إلى هذا القول أغلب العلماء منهم السيد الخوانساري بقوله: (إن رسم ضروري الدين لما كان بموجب ما وجد في كلمات بعض الأعاظم المحققين هو ما كان أمرا بداهة كونه من أجزاء الدين بحيث لو سئل عنه كل أحد من أهل هذا الدين لأجاب بأنه منه على وجه

1- ظ: الاردبيلي، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان: 3 /199.

2- الأستر آبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية: 128.

3- ظ: الوائلي، علي، الضرورات الدينية والمذهبية: 35.

الجزم واليقين إلا من كان جديد عهد بالإسلام أو بعيدًا عن دار المسلمين)[1]، وهـذا الاتجاه يجعل مفهوم الضروري مفتوحـا وعاما، أما الكثير من المفردات البديهية التي يمكن أن تدخل ضمن ضروري الدين، فلابد من معنى يتناسب مع وجود ضابطة تحدده.

الاتجـاه الخامـس: وحاصله ملاحظة الفرق بـين عنوانين، إن عنوان ضروري الديـن هو ذلـك الأمر الـذي يحتاجه الدين حاجة شـديدة لا مطلـق الحاجة، والضروري بهذا المعنى سوف يكون عبارة عن قسمين:

الأول: مـا يقصـد منـه الأركان الأساسـية المقوّمـة لأصـل الديـن، إذ هي مصداق للأمر الذي يحتاج الدين حاجة شديدة، فإن ما يُقوم الشيء لا شك في احتياج ذلك الشيء إليه، ويكون هذا الاحتياج مجازيا بطبيعة الحال، فكل مفهـوم له أجزاء مقومة له، مـن حيث الإدراك، فلا يكتمل إدراكه ما لم يتم إدراك أجزائه كاملة.

الثاني: ما يقصد منه الأجزاء الأساسية في الدين كالصوم والصلاة وما شابه هـذه الأمور، فإنها وإن لم تكن مقومة لأصل وحقيقة الدين، لكنها تعد من الأجزاء الأساسية للدين ومعلوم أن الجزء الأساس للشيء مما يحتاجه ذلك الشيء[2].

ويبدو أن هذا الاتجاه الأخير هو الأرجح، إلا أنه يحتاج إلى ضابطة، والضابطة التـي يمكـن اعتمادهـا هي: أن إنـكار الضروري بذاتـه لا يـؤدي إلى الكفر، وإنما يؤدي إلى الكفر فيما إذا استلزم تكذيب النبي (صلى الله عليه واله)وإنكار الرسالة أو التوحيـد والإلوهيـة، كما يتضح من قـول العلامة في المنتهى مسـتدلاً على كفر منكـري الإمامـة: (.. لأن الإمامـة من أركان الدين وأُصوله وقـد علم ثبوتها من النبي (صلى الله عليه واله) ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقاً للرسول في جميع

1- الخوانساري، محمد باقر، رسالة في ضروريات الدين: 78

2- ظ: الوائلي، علي، الضرورات الدينية والمذهبية والفقهية: 39.

ما جاء به ؛ فيكون كافراً)[1]، فقد افترض أن منكر الإمامة منكر لما علم مجيئه عن الرسول بالضرورة، والجاحد لها يكون بحكم من كذب النبي، وقد جعل تكذيب النبـي معيارا للضروري، فما كان إنكاره يؤدي إلى تكذيب النبي يكون من معايير تحقـق الكفـر، ومثله ما ذكره الهمـداني في مصباح الفقيه: (وكيـف كان فالمعتبر في الإسـلامالذي بـه يخرج من حدّ الكفـر، وتترتب عليه الآثـار العملية على ما يفاد مـن النصوص والفتاوى بعد التأمل والتدبرإنما هو الشـهادة بالتوحيد والرسـالة وتصديـق الرسـول (صـلى الله عليه والـه) في جميـع أحكامه على سـبيل الإجمال، المسـتلزم للتديـن بالأحـكام الضروريـة الثابتـة في الشريعة من وجـوب الصلاة والـزكاة والصوم والحـج ونحوها من الضروريات التـي لا تكاد تختفي شرعيتها عـلى من تديـن بهذا الديـن، فمثل هـذه الأشـياء وإن لم يكن الاعـتراف بحقيتها تفصيـلاً من مقومات الدين ثبوتها في الشريعـة يناقض الاعتراف الإجمالي بصدق النبـي (صـلى الله عليه وآله)وحقيّة شريعته)[2]، وتظهر الإشـارة إلى أن الاعتراف الإجمالي بتفاصيل الرسـالة يدل على تصديق النبي (صلى الله عليه واله) وإنكارها يؤدي إلى التكذيب.

الفرع الثالث: مدى استقلالية معيار (إنكار الضروري) في تحقق الكفر:

يمكن أن يكون إنكار الضروري معيارا مسـتقلا للتكفير على قول، ولا يكون كذلك على قول آخر، وقد عبر فقهاء الإمامية كما – سيتضح– عن ذلك بأن إنكار الضروري سـبب مسـتقل أو غير مسـتقل، فيوجد اتجاهان لـدى الإماميةفي هذه المسألة:

الأول: يقرر أن إنكار الضروري معيار مستقل للكفر بالذات، فيما يقرر الثاني أن الإنـكار ليس معيارا مسـتقلا، وإنما يفصـل القول في أن إنـكار الضروري إذا أدّى إلى تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله)، وإنكار الرسـالة، فهو يسـتلزم الكفر

1- البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: 5 /175 176.

2- الهمداني، آغا رضا محمد بن هادي، مصباح الفقيه: 7 /269270.

وإن لم يؤدِّ إلى ذلك فلا يستلزم الكفر، والفرق بين القولين، أنه على الرأي الأول سوف توجد موضوعية مستقلة لعنوان الضروري، فلا يشمل الحكم بالتكفير للأمر المنكِر إذا لم يكن ضرورياً وكان نظرياً، وأنه سوف يلزم الحكم بكفر منكر الضروري، سواء إذا كان الإنكار عن علم أم عن جهل وشبهة، علم المنكر بضرورة ما ينكره أم لم يعلم.

بينما على الرأي الثاني لا توجد موضوعية للضروري، إذ ستكون تلك الملازمة ثابتة حتى لو كان الأمر المنكر ليس ضرورياً لكنه معلومٌ للمنكر بعلم نظري لا ضروري، بل تكون ثابتة حتى لو كان المنكر أمراً محتمل الثبوت في الرسالة، وكان المنكر ملتفتاً إلى هذا الاحتمال، فإنه سوف يكون غير ملتزم إجمالاً بالرسالة، لأنه ذكرنا فيما سبق أن دائرة الالتزام الإجمالي بالرسالة تشمل الأمر المحتمل أيضاً[1].

القول الأول: كون معيار (إنكار الضروري) مستقلا:

ومدعى كثير من العلماء أن عنوان إنكار الضروري بذاته وبالاستقلال يوجب الكفر حتى لو لم يستلزم تكذيب النبي وإنكار الرسالة، ولا يفرّقون بين ما إذا كان ذلك الأمر المعلوم بالضرورة من الدين، جزءًا رئيساً في الدين أو لم يكن جزءًا رئيساً في الدين. وهنا جملة من كلمات بعضهم:

ذكر المحقق الحلي في الشرايع: (..الكافر، وضابطه: كل من خرج عن الإسلام، أو من انتحله، وجحد ما يُعلم من الدين ضرورة، كالخوارج والغُلاة)[2]. ويتضح منه أن انكار الضروري معيار مستقل لتحقق الكفر، وقد ذكر الشهيد الأول في الدروس: (والكافر أصلياً، أو مرتداً، أو منتحلاً الإسلام جاحداً بعض ضرورياته، كالخارجي، والناصبي، والغالي، والمجسّمي)[3]. ومثله أورد الشهيد الثاني في الروضة البهية: (الكافر أصلياً، ومرتداً: وإن

1- الوائلي، علي، الضرورات الدينية والمذهبية والفقهية: 60.

2- المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام: 1 /64 – 65.

3- العاملي، شمس الدين، محمد بن مكي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية: 1 /124.

انتحـل الإسـلام مع جحده لبعـض ضرورياته. وضابطه: مـن أنكر الإلوهية، أو الرسـالة، أو بعـض ما عُلـم ثبوته من الديـن ضرورة)[1]، فيوضح مضمون إنـكار الضروري من خلال إنكار الالوهية والرسـالة، فيما يذكر العلامة إنكار الـضروري مقتضبـا في إيراده: (لا فرق بـين أن يكون الكافر أصليـاً أو مرتداً، ولا بـين أن يتدين بملة أو لا، ولا بين المسـلم اذا أنكر مـا يعلم ثبوته من الدين ضرورة وبينة، وكذا لو اعتقد المسلم ما يعلم نفيه من الدين ضرورة)[2].

وذكـر صاحـب المـدارك: (المراد بمـن خرج عن الإسـلام: من باينـه كاليهود والنصارى. وممن انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة: من انتمى إليه وأظهر التدين بـه لكن جحد بعض ضرورياته...)[3]، ولم يبين بعض تلك الضروريات، فيـما يفصل صاحب الجواهر كيفية إنكار ضروري الدين فيما أورده: (... لكن قد يقال: إن ذلك كله منافٍ لما عساه يظهر من الأصحاب كالمصنّف وغيره خصوصاً من عبّر بالإنكار منهم، وإن كان الظاهر إرادته منه الجحود هنا من تسـبب إنكار الـضروري الكفر لنفسـه، حيث أناطوه به، حتى نقل عـن غير واحد منهم ظهور الإجماع عليه من غير إشارة منهم إلى الاستلزام المذكور - إلى أن يقول - (فدعوى) أن إنكار الضروري يثبت الكفر أن اسـتلزم إنكار النبي مثلاً، فمتى علم أن ذلك كان لشبهة وإلا فاعتقاده بالنبي (صلى الله عليه واله) مثلاً ثابت لم يحكم بكفره، لا شـاهد عليها، بل هي مخالفة لظاهر الأصحاب، وكأن منشـأها عدم وضوح دليل الكفر بدونها على مدعيها...)[4].

فالظاهـر مـن أقوالهـم أن إنـكار ضروري الدين شـق ثـانٍ من الكفـر وهو ما يسـتدعي تكفير من أنكر الـضروري، ومرة يفصلون القـول في مضمون الانكار ومرة لا، والراجح أن يتم تفصيل ذلك حتى يكون منضبطا لا عائما.

1- العاملي، محمد حسن، الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية: 1 /80.

2- الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء: 1 /68.

3- الموسوي العاملي، محمد بن علي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: 2 /294.

4- النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: 6 /46 – 48.

القول الثاني: كون معيار (إنكار الضروري) غير مستقلٍّ:

ومفاده: أن إنكار الضروري بذاته لا يؤدي إلى الكفر، وإنما يؤدي إلى الكفر فيما إذا استلزم تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله)، وإنكار الرسالة أو التوحيد والإلوهية، وهنا جملة من كلمات بعضهم:

ما ذكره العلامة في المنتهى مستدلاً على كفر منكري الإمامة: (.. لأن الإمامة من أركان الدين وأُصوله وقد علم ثبوتها من النبي (صلى الله عليه وآله) ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقاً للرسول في جميع ما جاء به ؛ فيكون كافراً)[1].

وما ذكره الهمداني في مصباح الفقيه: (وكيف كان فالمعتبر في الإسلامالذي به يخرج من حدّ الكفر، وتترتب عليه الآثار العملية على ما يفاد من النصوص والفتاوى بعد التأمل والتدبرإنما هو الشهادة بالتوحيد والرسالة وتصديق الرسول (صلى الله عليه واله) في جميع أحكامه على سبيل الإجمال، المستلزم للتدين بالأحكام الضرورية الثابتة في الشريعة من وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج ونحوها من الضروريات التي لا تكاد تختفي شرعيتها على من تدين بهذا الدين، فمثل هذه الأشياء وإن لم يكن الاعتراف بحقيتها تفصيلاً من مقومات الدين ثبوتها في الشريعة يناقض الاعتراف الإجمالي بصدق النبي (صلى الله عليه وآله) وحقيّة شريعته)[2].

وذكر المقدس الأردبيلي: (الضروري الذي يكفر منكره الذي ثبت عنده يقيناً كونه من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعاً عليه، إذ الظاهر أن دليل كفره هو إنكار الشريعة وإنكار صدق النبي (صلى الله عليه واله)...)[3].

وكذلك ما ذكره المحقق القمي في غنائم الأيام: (ثم ما مر من الكافر هو ما قابل المسلم، وهو من أنكر أحد الأُصول الثلاثة: التوحيد والنبوة والمعاد، بل

1- البحراني، يوسف، كتاب الحدائق الناضرة: 5 /175176.

2- الخوئي، علي أكبر، مصباح الفقيه: 7 /269 – 270.

3- الاردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان: 3 /199.

الأصلين الأولين، فإن الثالث يرجع إلى انكار الأولين، لكونه إنكاراً للبديهي من الدين، بل جميع الأديان، وكل منكر للبديهي منه كافر، لانه يرجع إلى إنكار المخبر عنه أو صدقه)[1].

وما ذكره السيد اليزدي في العروة الوثقى: (... والمراد بالكافر: من كان منكراً للألوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضرورياً من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضرورياً بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة...)[2].

وما ذكره السيد الحكيم في المستمسك: (... ومجرّد كونه ضرورياً لا يوجب كفر منكره، إلا بناءً على كون إنكار الضروري معيارا مستقلاً للكفر، وقد عرفت عدم ثبوته فالمتبع الدليل الوارد فيه بالخصوص)[3]، فيشير الى أهمية التحقق من طبيعة ذلك الانكار ومثله ماذكره السيد الخوئي في فقه الشيعة: (... والمشهور هو الأول كما في مفتاح الكرامة، لكن التحقيق هو الثاني؛ لعدم ثبوت دليل تعبدي على كفر منكر الضروري مطلقاً، نعم، لو كان مرجعه إلى إنكار الرسالة أوجب الكفر، ولا يكون ذلك إلا مع العلم والإلتفاف إلى كونه ضرورياً، كما أن لازمه كفر منكر الحكم المعلوم مطلقاً، ولو لم يكن ضرورياً)[4]، وهو الراجح في نظر البحث، ذلك أن ما اصطلح عليه بـ(ضروري الدين) لم يكن له أصل في زمن المعصوم (عليه السلام)، ولم يرد فيه نص قرآني أو حديثي معتبر، لذلك لا يمكن أن يستند الحكم بالتكفير على قضية اجتهادية وإن كانت بطبيعتها تحتمل الصواب، إلا أنه ينافي وجوب قطعية السبب المؤدي إلى الكفر، والملازمة التي تتم ملاحظتها في إنكار الضروري ملازمة واقعية وليست ظاهريَّة، بمعنى أن التلازم قد يقع بحسب الواقع، إلا أن المنكر للضروري ربما يكون غير مدرك لتلك الملازمة حال إنكاره، ولا يمكن القطع بتحقق كفره.

1- القمي، أبو القاسم، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام: 1 /414.

2- اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى: 1 /61.

3- الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: 1 /380.

4- الخوئي، علي أكبر، فقه الشيعة: 3 /111 – 112.

الفرع الرابع: ضروري الدين بين الثبات والتغير:

وهو مطلب أشار إليه بعض علماء الإمامية، مفاده أن ضروري الدين خاضع لظروف الزمان والمكان، فقد تكون قضية ما ضرورة من ضرورات الدين في زمن محدد ومن ثم تصبح من القضايا المستدل عليها والمناقش فيها، وبالتالي لا تعد من ضرورات الدين في أزمان لاحقة، كما أن كثيرا من الأحكام كانت ظاهرة غاية الظهور في عهد النبي (صلى الله عليه وآله) فأما أن يبقى ظهورها إلى ما بعد وفاة النبي (صلى الله عليه واله) أو ينقطع ظهورها لتكون من القضايا المختلف فيها، كما يظهر من كلام الوحيد البهبهاني، وعلى حد تعبيره يقول: (ربما يكون الحكم ضروريا في وقت وإجماعيا في وقت، ولا هذا ولا ذاك في وقت)[1]، كذلك يشير السيد محمد باقر الصدر في معرض رده على الاستدلال على نجاسة المخالفين بكونهم ناكرين للإمامة باعتبار كونها من ضروريات الدين والحكم بكفرهم، إذ ذكر: (ويرد عليه: مضافا إلى عدم الالتزام بكفر منكر الضروريأن المراد بالضروري الذي ينكره المخالف إن كان هو نفس إمامة أهل البيت (عليهم السلام) فمن الجلي أن هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة ولو سلم بلوغها حدوث تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة لما اكتنفها من عوامل الغموض..)[2]، ومنه يتضح أن درجة اليقين في كل قضية خاضعة للزمان والمكان، وفي هذا المجال نجد اتجاهين:

الأول: يرى عدم خضوع الضروريات الدينية لنظرية الزمان والمكان.

الثاني: يرى أن الضروريات الدينية تختلف باختلاف الزمان والمكان، ويمكن إيراد مجموعة من العلماء الذين يؤيدون هذا الاتجاه:

أورد الوحيد البهبهاني: (قد ظهر من جملة ما ذكر مما سبقأن كثيراً من الأحكام كانت ظاهرة غاية الظهور في عهد الرسول (صلى الله عليه وآله) وكثيراً منها

1- الوحيد البهباني، محمد باقر، الرسائل الأصولية: 265 – 268.

2- الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: 3 /315.

صارت كذلك في عهد الأئمة (عليهم السلام) فربما بقي الظهوران على حالهما فيسمى الأول: ضروري الدين، والثاني: ضروري المذهب، لحصول القطع بالحكم من دون حاجة إلى دليل، كما أن ضروري العقل كذلك، والأزمنة مختلفة فيها، فربما كان الحكم ضرورياً في أول الأمر في الزمن الأول ثمّ عرضه الخفاء بسبب الحوادث فصار نظرياً، وربما كان الأمر بالعكس، والأشخاص أيضاً متفاوتة في ذلك، فربّما كان الحكم ضرورياً عند شخص نظرياً عند آخر، والضروري الذي صار نظرياً ربّما يمكن للمجتهد استعلامه من اتفاق جميع المسلمين فيسمى بإجماع المسلمين، ومن اتفاق جميع الشيعة فيسمى إجماع الشيعة - إلى أن يقول- وأيضاً، ربما يكون الحكم ضرورياً في وقت وإجماعياً في وقت، ولا هذا ولا ذاك في وقت، وربما يكون ضرورياً بالنسبة إلى شخص، وإجماعيًّا عند شخص، ولا هذا ولا ذاك عند آخر، ولعل حرمة القياس كذلك، فإنه عندنا صار ضرورياً، وان كان ابن الجنيد يقول بحجيته. وربما يكون عند بعض المتقدّمين إجماعياً، وأيضاً ربما يكون شخصٌ واحدٌ مختلف الحال في حكم واحد في الأزمنة المتعددة في كونه إجماعياً عنده أو ضرورياً، أو لا هذا ولا ذاك...)[1]، وهذا النص مع طوله فإنه واضح لا يحتاج إلى تعقيب لما يقدمه من تفصيل واف، وذكر المحدّث الاسترآبادي:(في كثير من المواضع نافعة قد كان كثير من المسائل في الصدر الأول من ضروريات الدين ثم صار من نظرياته في الطبقات اللاحقة بسبب التلبيسات التي وقعت والتدليسات التي صدرت، ومن هذا الباب خلافة أمير المؤمنين (عليه السلام)، ومما يوضح هذا المقام ما تواترت به الأخبار عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) من انقسام الناس بعده (صلى الله عليه وآله)في الصدر الأول إلى مؤمن ومرتد ومن انقسامهم في الصدر اللاحق إلى المؤمن والضال والناصبي من غير ارتداد كما قال الله عزّ وجل: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿6﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿7﴾)[2].

1- الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية: 128.

2- سورة الفاتحة: 67.

ويتضح كذلك في قول السيد محمد باقر الصدر في معرض رده على الاستدلال على نجاسة المخالفين، بكونهم ناكرين لإمامة الأئمة الاثنى عشر باعتبار كونها من ضروريات الدين، وإنكار ضروري الدين يوجب الكفر بحسب زعم المستدل، إذ يقول: (ويرد عليه: مضافاً إلى عدم الالتزام بكفر منكر الضروريأن المراد بالضروري الذي ينكره المخالف، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت فمن الجلي أن هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلم بلوغها حدوث تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة لما اكتنفها من عوامل الغموض...)[1].

فإن عبارته الأخيرة واضحة في أن الأمر قد يكون واضحاً وضرورياً في زمن، وغير واضح وغامضًا في زمن لاحق؛ لذا يكون نظرياً فيما بعد، ومثله قول السيد الخميني: (إن أصل الإمامة كانت في الصدر الأول من ضروريات الإسلام والطبقة الأولى المنكرين لإمامة المولى أمير المؤمنين (عليه السلام) ولنص رسول الله (صلى الله عليه وآله) على خلافته ووزارته كانوا منكرين للضروري من غير شبهة مقبولة من نوعهم سيما أصحاب الحل والعقد)[2].

إن الضرورات الدينية قضايا نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان، فما يكون ضروريا لا كلام في ثبوته أو نفيه في زمان، قد يكون نظريا في زمان آخر لم تصل قضية إثباته أو نفيه إلى حد الضرورة وعدم إمكان الخلاف فيه.

ويتضح مما تقدم أن الكثير من الأحكام الفقهية التي تتداول وتطرح اليوم في الرسائل العملية هي أحكام وصلت إلى مرحلة الوضوح والتسليم، بمعنى من المعاني بناءً على الرؤية المشهورة، ولم تقتصر هذه المسألة على نفس الأحكام والفتاوى، بل إلى مستندها أحيانا.[3]

1- الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: 3 /315.

2- الخميني، روح الله، كتاب الطهارة: 3 /446.

3- الحيدري، كمال، رسائل فقهية: 110.

لم يكن الإيمان بضروري الدين من القضايا الدينية المنصوص عليها او حتى المعروفة في أوساط الفكر الديني، وبسبب تطور العقل الاجتهادي على مستوى العقائد والفقه، فقد أدى منحى التأويل في العقائد و تداعيات الاعتبار الذهني في علم أصول الفقه، إلى تنامي الأصول الدينية من حيث الكم، إضافة إلى ظهور ملحق نظري معها تحت عنوان (ضروري الدين)، ودخل هذا الأخير كمعيار أو مناط للإيمان والكفر في نظر العديد من العلماء، وبين بساطة الإيمان المعتبر فيه الإيمان بمضمون الشهادتين من جهة، وما توصل إليه العقل الكلامي في تأسيس ملاحق جديدة تضاف إلى ما يجب الإيمان به من جهة آخرى.

ومن الممكن ملاحظة مدى الاضطراب الحاصل في معنى الكفر، مما أدى إلى اختصار المشكلة في تعريف الكفر على أنه إنكار التوحيد والنبوة والمعاد وما علم مجيئه عن النبي (صلى الله عليه وآله) بالضرورة، ليكون الأخير (ضروري الدين) مبررا نظريا لدخول الكثير من القضايا تحت عنوان ضروري الدين، وبالتالي ترتب الكفر على إنكار أية واحدة من تلك القضايا الضرورية.

المقصد الثاني: أهم تطبيقات إنكار الضروري

يتناول هذا المقصد أهم تطبيقات إنكار الضروري لدى علماء المسلمين، وكما اتضح فإن إنكار الضروري من شأنه أن يكون مفهوما مفتوحا أمام التأويل وحصول الإضافات التي تقع ضمن ممارسات الاجتهاد والفهم في مسائل العقائد، فغدت الكثير من المسائل الدينية من ضروريات الدين استنادا إلى وجهات نظر غالبا ما تكون مذهبية أو مدرسية، من قبيل الإجماع وعدالة الصحابة، إلا أنه لا يعني وجود بعض الضروريات الدينية التي تستند إلى أدلة موضوعية، مثل الغلو وما يؤدي إليه من إنكار بشرية النبي والإمام، لذلك انعقد هذا المقصد كمجال تطبيقي لفكرة ضروري الدين.

الفرع الأول: إنكار الإجماع

يعد الإجماع مصدرا من مصادر التشريع التي يستند إليها الفقهاء في استنباطاتهم الفقهية، وبعد أن اختلف الأصوليون في مفهومه وحجيته، كذلك اختلف العلماء في تحقق الكفر على من أنكر الإجماع، والذين يقولون بكفر منكر الإجماع على فئات مختلفة بحسب اختلاف زاوية نظرهم إلى حالات الإجماع.

وإنكار الإجماع يأتي على نمطين:

الأول: إنكار أصل الإجماع، والثاني إنكار إحدى القضايا المجمع عليها، بمعنى: تارة يتم إنكار كون الإجماع حجة فينظر إن أنكر حجية الإجماع السكوتي، أو الإجماع الذي لم ينقرض أهل عصره، ونحو ذلك من الإجماعات التي اعتبر العلماء المعتبرون في انتهاضها حجة، فقد ادعي عدم الخلاف في أنه لا يكفر، ولا يبدع، وإن أنكر أصل الإجماع، وأنه لا يحتج به، فالقول في تكفيره، كالقول في تكفير أهل البدع والأهواء[1].

يقول الجويني في البرهان في أصول الفقه: (فشا في لسان الفقهاء أن خارق الإجماع يكفر، وهذا باطل قطعا، فإن من ينكر أصل الإجماع لا يكفر والقول في التكفير والتبرؤ ليس بالهين ولنا فيه مجموع فليتأمله طالبه، نعم من اعترف بالإجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلا إلى الشارع عليه السلام ومن كذب الشارع كفر، والقول الضابط فيه أن من أنكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم أنكره كان منكرا للشرع وإنكار جزئه كإنكار كله)[2]، والتفريق لديه بين إنكار أصل الإجماع وإنكار حكمه واضح، فالافتراض الثاني: أن ينكر حكم الإجماع، هو الذي وقع فيه الاختلاف والتفصيل من قبل العلماء:

يقول الآمدي: "اختلفوا في تكفير جاحد الحكم المجمع عليه فأثبته بعض

1- الزركشي، بدر الدين بن محمد بهادر، البحر المحيط: 6 /496.

2- الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه: 1 /462، مسألة: 673.

الفقهـاء، وأنكـره الباقـون مـع اتفاقهم عـلى أن إنـكار حكم الإجمـاع الظني غير موجـب للتكفـير، والمختار إنما هو التفصيل، وهـو أن حكم الإجماع إما أن يكون داخـلا في مفهوم اسـم الإسـلام كالعبـادات الخمـس ووجوب اعتقـاد التوحيد والرسـالة، أو لا يكـون كذلـك، كالحكم بحـل البيع وصحة الإجـارة ونحوها، فـإن كان الأول فجاحـده كافر لمزايلة حقيقة الإسـلام لـه وإن كان الثاني فلا"[1]، فالقطـع عنصر مؤثر في ضرورية فكرة الإجمـاع، فالإجماع المقطوع يكون ضروريا مـن ضروريـات الدين، وعليه فإن كان إجماعا مسـتندا إلى نـص وقطع فيه بانتفاء المخالف فمن خالف فقد كفر وأما الإجماع المستند إلى نص غير المعصوم ولم يقطع بانتفـاء المخالف لا يكفر مخالفه[2]، قال ابن النجار :"والحق أن منكر المجمع عليه الـضروري والمشـهور والمنصوص عليه كافر قطعا، وكذا المشـهور فقط لا الخفي ...فهـذا لا يكفـر مخالفه لعذر الخفـاء"[3]، وبعضهم يفسـقه ولا يكفره كأبي يعلى وأبي الخطاب[4].

وواضح عند ابن السـبكي عندما حاول أن يجمع فيه مراتب الإجماع من حيث القوة وحكم من أنكره، وذلك على النحو الآتي[5]:

أولا: إذا كان المجمـع عليـه معلومـا من الديـن بالضرورة كوجـوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر فإن جاحده كافر قطعا.

ثانيـا: إذا كان المجمع عليه مشـهورا بين الناس ومنصوصـا عليه، كحل البيع فإن جاحده كافر في الأصح.

ثالثـا: إذا كان المجمع عليه مشـهورا بين الناس لكنه غير منصوص عليه، ففيه

1- الآمدي، سيف الدين، الإحكام: 1 /344.

2- أبو اسلام، مصطفى محمد بن سلامة، التاسيس في علم اصول الفقه: 182.

3- ابن النجار، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير: 2 /263.

4- ظ: أصول الفقه لابن مفلح:2 /453454.

5- يعقوب عبد الوهاب، الباحسين، الإجماع: 304305.

تردد، قيل يكفر جاحده لشهرته، وقيل لا يكفر لجواز أن يخفى عليه.

رابعا: إذا كان المجمع عليه خفيا بأن لا يعرفه إلا الخواص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف، فإنه لا يكفر وإن كان منصوصا عليه.

والملاحظ في تفصيل ابن السبكي أنه اعتمد على قطعية المسألة المجمع عليها لكن بطريقة أكثر تفصيلا من خلال ملاحظة تدعيم النص للإجماع من عدمه.

كذلك اشترط القرافي في تحقق كفر منكر الإجماع فقال: (ولا يعتقد أن جاحد ما أُجمع عليه يكفر على الإطلاق، بل لابد أن يكون المجمع عليه مشتهراً في الدين حتى صار ضرورياً، فكم من المسائل المجمع عليها إجماعاً لا يعلمه إلا خواص الفقهاء، فجحْدُ مثل هذه المسائل التي يخفى الإجماع فيها ليس كفراً...)[1]

أما القائلون بعدم تكفير منكر الإجماع:

قال الحنفي في التقرير: (ولهذا قال الشيخ صفي الدين الهندي في النهاية جاحد الحكم المجمع عليه من حيث إنه مجمع عليه بإجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وإنما قيدنا بالإجماع القطعي لأن جاحد حكم الإجماع الظني لا يكفر وفاقا)[2]

كذلك قال الأردبيلي من فقهاء الإمامية: (وانه إنما يقولون بكفر منكر الاجماع إذا تحقق وكان قطعيا لا مطلق الاجماع، مثل الاجماع على أن الصلاة واجبة، والركوع فيها واجب ونحو ذلك، فالظاهر كفر منكره، ولا يلزم من عدم تكفير منكر أصل الاجماع عدم تكفير منكر مدلوله بعد ثبوته)[3]

وقال في التقرير والتحبير: (غير أن إنكار القطعي إنما يكفر منكره إذا كان ذلك القطعي ضرورياً من ضروريات الدين كما هو قول غير واحد (ومن لم يشرطه)

1- القرافي، شهاب الدين، الفروق: 4 /117.

2- ابن الموقت الحنفي، شمس الدين بن محمد، التقرير والتحبير: 3 /151 152.

3- الاردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة: 13 /206.

أي الـضروري في القطعي المكفر بإنـكاره كالحنفية إنما يكفر منكره إذا لم تثبت فيه شـبهة قوية. (فلذا) أي اشـتراط انتفاء الشـبهة في القطعي المنكر ثبوتاً وانتفاء (لم يتكافروا) أي لم يكفر أحد من المخالفين الآخر في التسـمية لوجود الشـبهة في كل طـرف لقـوة دليله فإنه عذر واضح في عـدم التكفير لأنه يدل عـلى أنه غير مكابر للحـق ولا قاصد إنكار ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسـلم وأن ذلك آخرجه من حد الوضوح إلى حد الإشكال)[1].

الفرع الثاني: التكفيربسبب سب الصحابة

يطلق جملة من العلماء القول بتكفير من سـب الصحابة، ويسـتبطن المنع من سـب الصحابة التسـليم بعدالتهم وأفضليتهم التي تعـد لديهم من ضروريات الدين كما سـيتضح، يقول مالك: (من شـتم أحداً من أصحاب محمد صلى الله عليـه وسـلم أبا بكر أو عمـر أو عثمان أو معاوية أو عمرًا بـن العاص، فإن قال كانوا على ضلال وكفر قتل)[2]، وهو أحد الأقوال المنسوبة إلى مالك.

ويفصل البعض في أن الكفر يتحقق في من كان مستحلاً لسب الصحابة[3]، عـلى اعتبـار أن جميـع الصحابـة عـدول[4]، ويقـول ابـن الصـلاح في مقدمته: (للصحابـة بأسرهـم خصيصـة، وهي أنه لا يسـأل عـن عدالة أحـد منهم، بل ذلك أمـر مفروغ منه، لكونهم على الإطلاق معدلين بنصوص الكتاب والسنة وإجمـاع من يعتد به في الإجماع من الأمة)[5] ومما يناقض الإيمان: أن يسـب جميع الصحابة، أو جمهورهم سباً يقدح في دينهم وعدالتهم، كأن يرميهم بالكفر، أو الفسق، أو الضلال، وبيان ذلك من خلال النقول الآتية:-

---

1- ابن الموقت الحنفي، شمس الدين بن محمد، التقرير والتحبير: 2 /286.

2- القاضي، عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 2 /1107.

3- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصارم المسلول: 569.

4- النووي، أبو زكريا محيي الدين، شرح النووي على مسلم: 15 /149.

5- بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الإصلاح: 490.

يقـول القاضي عيـاض: (وكذلك نقطع بتكفير كل قائل قولاً يتوصل به إلى تضليـل الأمة وتكفير جميع الصحابة، كقول الكميلية من الرافضة بتكفير جميع الأمـة بعد النبي صـلى الله عليه وسـلم... لأنهم أبطلوا الشريعـة بأسرها إذ قد انقطـع نقلهـا ونقل القـرآن، إذ ناقلوه كفـرة على زعمهم، وإلى هـذا والله أعلم أشـار مالك في أحـد قوليه بقتل من كفـر الصحابة)[1]، ويتضـح من كلامه أن عدالة الصحابي ضرورة من ضروريات الدين والاعتداء على الصحابة بالسب أو غـيره ينـافي تلك الضرورة؛ لأن السـب بحد ذاته ليس معيارا مسـتقلا للكفر وإنما تمت ملاحظة السب من حيث طبيعة ما يقع عليه السب، أو ما يترتب على السب من إنكار عدالة الصحابي.

وذكر ابن تيمية: (وأما من جاوز ذلك إلى أن زعم أنهم ارتدوا بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام إلا نفراً قليلاً لا يبلغون بضع عشرة نفساً، أو أنهم فسقوا عامتهـم، فهـذا لا ريـب في كفره؛ لأنه مكـذب لما نصه القـرآن في غير موضع: مـن الرضا والثناء عليهم، بل من يشـك في كفر مثل هـذا فإن كفره متعين، فإن مضمـون هذه المقالـة أن نقلة الكتـاب والسـنة كفار أو فسـاق، وأن هذه الآية التـي هي (كُنتُمْ خَـيْرَ أُمَّةٍ آخرجَتْ لِلنَّاسِ)[2]، وخيرهـا هو القرن الأول، كان عامتهم كفاراً أو فسـاقاً، ومضمونها أن هذه الأمة شر الأمم، وأن سـابقي هذه الأمة هم شرارها، وكفر هذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام)[3]. كذلك يتضح من كلام ابن تيمية عملية إسـناد السـب إلى إنكار ما هو ثابت في القرآن الكريم من عدالتهم وفضلهم.

وكثير من العلماء يقولون بكفر السـاب، إذ يقول السبكي: (إن سب الجميع لا شـك أنه كفـر... وعلى هذا ينبغي أن يحمل قـول الطحاوي: وبغضهم كفر،

1- الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل: 1 /174.

2- سورة آل عمران: 110.

3- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصارم المسلول: 586.

فـإن بغض الصحابة بجملتهم لا شـك أنه كفر)[1]. وقد تصل النوبة إلى سـوء الظـن بهم مـن خلال قول ابن كثـير: (ومن ظن بالصحابة رضـوان الله عليهم ذلـك - أي كتـمان الوصية لعلي بالخلافة ... فقد نسـبهم بأجمعهـم إلى الفجور والتواطـؤ عـلى معاندة رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم ومضادتـه في حكمه ونصـه، ومـن وصل من النـاس إلى هذا المقام فقـد خلع ربقة الإسـلام، وكفر بإجماع الأئمة الأعلام،..)[2].

وأورد ابـن حجـر الهيثمي: (إن تكفـير جميع الصحابة كفـر؛ لأنه صريح في إنكار جميع فروع الشريعة الضرورية فضلاً عن غيرها...) [3].

وعليـه ترتبـط مسـألة السـب بإنـكار ضروري مـن ضروريـات الدين كما يتضـح من قول الهيثمي، إذ يعلق تكفـير الصحابة على إنكار الفروع، كما يقول الصاوي: (وأما من كفَّر جميع الصحابة فإنه يكفر باتفاق، كما في الشـامل؛ لأنه أنكر معلوماً من الدين بالضرورة، وكذب الله ورسوله)[4].

ويسـتند اعتبار السـب إنـكارا لضروريات الديـن من خلال عمليـة الربط والملازمة بين السـب من جهة وما يلازمه من مسـائل تؤدي بطبيعتها إلى الكفر من جهة آخرى، يقول السـبكي: (إن سـب الجميع بلا شـك أنـه كفر، وهكذا إذا سـب واحـداً مـن الصحابة حيث هـو صحابي؛ لأن ذلك اسـتخفاف بحق الصحبة، ففيه تعرُّض إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فلا شك في كفر الساب - إلى أن قال - ولا شـك أنه لو أبغض واحداً منهما (أي الشـيخين أبا بكر وعمر) لأجـل صحبتـه فهو كفـر، بل من دونهـما في الصحبة، إذا أبغضـه لصحبته كان

1- السبكي، محمد، فتاوى السبكي: 2 /575.

2- ابن كثير، ابو الفداء عماد الدين، البداية والنهاية: 2 /575.

3- الهيثمي، ابن حجر، الأعلام: 380.

4- الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الصغير للدردير: 6 /160.

كافراً قطعاً)[1] ويتضح أن اللازم هو الاستخفاف بصحبة النبي (صلى الله عليه واله)، لتكون إحدى ضروريات الدين.

والقائلون بعدم التكفير في السب:

أبرزهم أحمد بن حنبل عندما سئل عمن شتم رجلٍ من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: (أرى أن يضرب.... وقال: (ما أراه إلا على الإسلام)[2]، (وسئل الإمام أحمد عمن يشتم أبا بكر وعمر وعائشة، فقال: ما أراه على الإسلام، وسئل عمن يشتم عثمان، فقال رحمه الله: هذه زندقة)[3].

وأورد القاضي عياض أنه (قد اختلف العلماء في هذا، فمشهور مذهب مالك في ذلك الاجتهاد والأدب الموجع، قال مالك: - من شتم النبي صلى الله عليه وسلم قتل، ومن شتم أصحابه أُدِّب)،وقال ابن حبيب: (من غلا من الشيعة إلى بغض عثمان والبراءة منه أُدِّبَ أدباً شديداً، ومن زاد إلى بغض أبي بكر وعمر فالعقوبة عليه أشد، ويكرر ضربه، ويطال سجنه حتى يموت، ولا يبلغ به القتل إلّا في سبِّ النبي صلى الله عليه وسلم، وقال سحنون: - من كفر أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم؛ علياً أو عثمان أو غيرهما، يوجع ضرباً)[4]، والتأديب لا يقع بحق الكافر، بل يقع على المسلم العاصي، ويتضح من كلام القاضي عياض أن المالكية مختلفون، فقولُ مالك فيما سلف ذكره واضحٌ في تكفير الساب على حين ينقل عنه قول مخالف يقتضي التأديب لا أكثر.

وذكر السبكي: (وأما أصحابنا (الشافعية) فقد قال القاضي حسين في تعليقه في باب اختلاف نية الإمام والمأموم: - من سب النبي صلى الله عليه وسلم يكفر بذلك، ومن سب صحابياً فسق، وأما من سب الشيخين ففيه وجهان، أحدهما

1- السبكي، محمد، فتاوى السبكي: 2 /575.

2- المرداوي، محمد بن أحمد، الإنصاف: 10 /323.

3- الأحمدي، عبدالله بن سلمان، المسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة: 2 /363.

4- القاضي، عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 2 /10108.

يكفـر؛ لأن الأمة اجتمعـت على إمامتهم، والثاني يفسـق ولا يكفر)[1]، ويقول ابن عابدين: (نقل في البزازية عن الخلاصة أن الرافضي إذا كان يسب الشيخين ويلعنهـما فهـو كافـر، وإن كان يفضـل علياً عليهـما فهو مبتدع، عـلى أن الحكم عليـه بالكفر مشـكل، لما في الاختيار: اتفق الأئمة عـلى تضليل أهل البدع أجمع وتخطئتهـم، وسـب أحد من الصحابة وبغضه لا يكون كفـراً، ولكن يضلل... الـخ، وذكـر في (فتـح القديـر) أن الخـوارج الذيـن يسـتحلون دماء المسـلمين وأموالهم ويكفرون الصحابة حكمهم عند جمهور الفقهاء وأهل الحديث حكم البغـاة،إلى أن قالفعلـم أن ما ذكره في الخلاصة من أنه كافر قول ضعيف مخالف للمتـون والشروح...)[2]، وإطـلاق التضليل والتبديع بهـذه الصورة يخلو من الطابع العلمي والموضوعي وواضح منه الشحن الطائفي والحساسية من أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام.

وممـا يسـتدل به القائلـون بعدم كفر سـاب الصحابة بأن مطلق السـب لغير الأنبيـاء لا يسـتلزم الكفـر؛ لأن بعـض من كان عـلى عهد النبي صـلى الله عليه وسـلم كان ربما سـب بعضهم بعضاً، ولم يكفر أحد بذلك[3]، وعند الكثير من الفقهاء لا تقبل شهادة من سب الصحابة وهو دليل على عدم تكفير الساب، إذ يفترض في عدم قبول شهادته أنه مسلم ولكنه فاسق[4] ومنهم من يقبل شهادة الساب [5]وكثير منهم ممن لا يرى تكفير الساب[6]، وهذه مفارقة واضحة بعيدة عن المنهج العلمي فكيف يكون سب الانبياء أهون من سب الصحابة بدعوى عدم ورود المنع من النبي (صلى الله عليه وآله) على فرض صحة ذلك المدعى.

1- السبكي، محمد، فتاوى السبكي: 2 /577.

2- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية ابن عابدين: 4 /237.

3- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصارم المسلول: 579.

4- الحصفكي، موسى بن زكريا، الدر المختار: 5 /27.

5- الهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج: 28 /46.

6- ظ: ابن قدامة، المغني: 23 /170.

وعليـه فـإن ما يسـتدعي الكفر لابـد أن يكـون قطعيا، ومما لا خـلاف فيه، ووقوع الاختلاف في تكفير من سب الصحابي يقتضي خروج المسألة عن كونها من المعايير المستقلة للتكفير.

الفرع الثالث: تحقق الكفر بالغُلو

يعد الغلو أحد أسباب الكفر لدى جميع علماء الإسلام، ويدل الغلو في اللغة عـلى مجاوزة الحد والقـدر، وذكر الفيومي: (وغلا في الديـن غُلواً: جاوز حدّه. وفي القـرآن: (لا تغلـوا في دينكم)[1]. وفي الحديث: إياكـم والغلو في الدين)[2] أي: التشدد فيه، ومجاوزة الحدّ كالحديث الآخر: إنّ هذا الدين متين، فأوغل فيه برفق)، وأصل الغلو هو التجاوز والارتفاع والإفراط في الشيء[3].

والغلاة كما عرفهم الشيخ المفيد بقوله: (الغلاة من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته عليهمالسلام إلى الإلوهية والنبوّة، ووصفوهـم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحدّ، وخرجوا عن القصد)[4]، ويشـير إلى غلاة الشـيعة فقط، في حين يمثل الغلـو ظاهرة عامة في الوسـط الدينـي، ويقول النجفي عـن الغلـو: (والغلو من قال بإلهيـة أحد من النـاس والغلاة كفـرة بإنكارهم الضروري)[5]، ويتضح أنـه أخد موارد الغلو، لأن الغلو هو عموم الإفراط في مسألة تؤدي إلى إنكار الضروري.

ويعـود الغلو إلى عدم فهم الدين والابتعاد عن حقيقة العبودية لله والإنبهار بكرامـات المخلـوق دون معجـزات الخالق.. وهـذه الظاهرة كانـت في الأمم

1- سورة النساء: 171.

2- النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائيّ: 217.

3- الفيومي، احمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: 7 /71

4- المفيد، محمد بن محمد، تصحيح الاعتقاد: 131.

5- النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام: 6 /50.

السابقة كما في أمة عيسى عليه السلام عندما ألّهوا نبيَّهم[1]، قال تعالى: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ)[2]، وقوله تعالى: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ)[3].

وغالبا ما يرتبط الحديث عن الغلو بتشخيص مصاديقه والغور في الأمثلة من دون التركيز على معايير تحقق الغلو المستوجب للكفر، وحينما يقال إن الغلو من معايير تحقق الكفر، لا يتم التفصيل في نوع الغلو الذي يستحق فاعله الكفر.

ومن خلال تتبع ما هو مدون حول الغلو يمكن القول بأن الغلو على نمطين:

الأول: ما يُكفَّر به صاحبه، وهو ما يعود إلى إنكار أمر معلوم من الدين بالضرورة؛ بحيث يستوجب إنكار أصل ديني.

الثاني: ما لا يكفر به صاحبه، وهو ما يعود إليتجاوز حدود الله عز وجل بالزيادة عليها زيادة تقتضي الوقوع فيما حرم الله من المعاصي، مما لم يلزم منه تكذيب بكتاب الله عز وجل ولا بشيء مما أرسل به رسوله، ليس كلما يستعظمه المرء مثلا يكون غلواً، وكلما يستكبره الإنسان يكون خروجاً عن الحد الأوسط، وإفراطاً في الاعتقاد، بل يكون الغلو معيارا للكفر عندما يستلزم الشرك بالخالق مثلا أو إضافة صفة للمخلوق مما اختص به الله جل شأنه[4].

والحال أن الغلو قد ينشأ عن الشبهة[5]، ويتضح أن الغلو يسبب الكفر من

1- الغفاري، عبد الرسول، البيضاء شبهة الغلو عند الشيعة: 3 /3.

2- سورة النساء: 171.

3- سورة آل عمران: 7980.

4- المظفر، محمد حسين،علم الامام: 4 /12.

5- الكلبايكاني، محمد رضا، نتائج الأفكار: 1 /171.

حيث أن المغالي منكر للضروري[1]، وربما لم يكن الغلو موجبا للكفر لدى المتقدمين من علماء الإمامية، بل يوجب الفسق[2]، ويفصل السيد الخوئي القول في إثبات صفة الخالق للمخلوق بقوله: (فلا يوجب إثبات شيء من أوصاف الرب جلت عظمته لشيء من مخلوقاته الخروج من حد الإسلام بعد الاعتراف بكون الموصوف بتلك الصفة من مخلوقاته، نعم لو سلبها عن الرب مع كونها ضرورية الثبوت كالخالقية والرازقية ونحوهما كفر لذلك مالم يكن عن شبهة او مطلقا على الخلاف فيه لكن مجرد إثباتها لشخص لا يوجب سلبها عن الله..)[3]، ويشير إلى أن في المسألة إنكارا للضروري ومع ذلك لا يقطع بالكفر، لعدم التزام القائل (المغالي) باللازم، على أساس أن التكفير في مثل تلك المسائل يأتي في إطار التكفير باللازم، لذلك يشير في موضع آخر حول تكفير المجسمة بقوله: (حكي عن الشيخ وجماعة ممن تأخر عنه الحكم بكفرهم مطلقا وعن بعضهم التفصيل بين المجسمة حقيقة وبين القائل بأنه جسم لا كالأجسام فيسلب عنه كل ما هو من لوازم الجسمية من الحاجة والحدوث واستدل لكفرهم بإنكار الضروري لأن من لوازم الجسمية الحدوث ونوقش فيه بعدم التزام القائل بهذا اللازم والمدار في التكفير على التزامه به لاعلى الملازمة الواقعية..)[4]، ويظهر من قوله أهمية تنقيح الملازمة في المغالي وغيره ممن يؤدي اعتقاده أو قوله إلى إنكار ضروري من ضروريات الدين، فالملازمة الواقعية لا تكفي من دون أن تكون هناك ملازمة معلومة لدى القائل نفسه.

1- النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام: 6 /50.

2- الاصفهاني، محمد حسين، بحوث في الفقه: 2 /20.

3- الخوئي، علي أكبر، مصباح الفقيه: 1 /569.

4- الخوئي، علي أكبر، مصباح الفقيه: 1 /570.

الفرع الرابع: التكفير بسبب إنكار الفروع

يكاد يتفق العلماء على أن من أنكر فرعا من فروع الدين يعد كافرا، فالفرائض الخمس مما بني عليها الإسلام، وعندئذ يعد إنكارها إنكارا للأصل، وقد بدأت هذه المسألة من بحثهم حول تكفير تارك الصلاة، وقد فصل العلماء القول في كفره بين كونه ممن استحل ترك الفريضة أو ممن تركها عصيانا وتقصيرا، فعلى الأول يكفر دون الثاني، بخلاف الخوارج الذين أطلقوا الكفر على من ترك الفريضة، أما حال الاستحلال والاعتقاد بعدم وجوب أي من تلك الفروع فهي مسألة تستند إلى أمرين:

الأول: كون الأمر الذي يقع عليه الإنكار يعد مما علم من الدين بالضرورة، وهو الذي يتضح من خلال بعض أقوال العلماء:

ذكر القاضي عياض: (وكذلك أجمع المسلمون على تكفير كل من استحل القتل، أو شرب الخمر، أو الزنا مما حرم الله، بعد علمه بتحريمه، كأصحاب الإباحة من القرامطة وبعض غلاة الصوفية، وكذلك نقطع بتكفير كل من كذّب، وأنكر قاعدة من قواعد الشرع، وما عُرف يقيناً بالنقل المتواتر من فعل الرسول، ووقع الإجماع المتَّصل عليه، كمن أنكر وجوب الصلوات الخمس... وكذلك أجمع المسلمون على تكفير من قال من الخوارج: إن الصلاة طرفي النهار)[1]، ويتضح من قوله كفر كل من استحل بقية المعاصي ولم ينحصر قوله في الفروع أو الفرائض، وأشار إلى ما عرف يقينا بالتواتر وهو ما يعبر عنه بضروري الدين.

وأورد أحمد بن حنبل: (ولا يُخرج الرجلَ من الإسلام شيءٌ إلا الشركَ بالله العظيم أو بردّ فريضة من فرائض الله عز وجل جاحداً بها)[2]، وقد قرن الفريضة بالأصل عندما عبّر بقوله (جاحدا لها)، أي منكرا لها إنكارا يساوق تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله) وهو ما يدخل تحت عنوان (منكر الضروري) فيما يدعي ابن تيمية الاتفاق على ذلك بقوله: (إن الإيمان بوجوب الواجبات الظاهرة المتواترة، وتحريم

1- السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى، الشفا بتعريف حقوق المصطفى: 2 /1073.

2- البغدادي، محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة: 1 /344.

المحرمـات الظاهرة المتواترة هو مـن أعظم أصول الإيمان، وقواعد الدين، والجاحد لهـا كافر بالاتفاق)[1]، ويدعي ملا علي القـارئ عدم الخلاف بقوله: (لا خلاف بين المسلمين أن الرجل لو أظهر إنكار الواجبات الظاهرة المتواترة، والمحرمات الظاهرة المتواتـرة، فإنه يسـتتاب فإن تـاب منها، وإلا قتـل كافراً مرتـداً)[2]، ومع ذلك تبقى أهميـة التثبـت من حال المنكـر بين كونه شـاكا أو عرضت له شـبهة أو كونه جاحدا ملتفتا إلى إنكاره.

الثـاني: كون الاسـتحلال أو الإنكار يعد مما يسـتلزم تكذيـب النبي (صلى الله عليـه وآله)، وهو ما يتضح من قول السـيد الخوئي: (يجب عـلى العباد الاعتراف بفرائض الله وسـنن رسـوله (صلى الله عليه واله) وبما جاء به النبي (صلى الله عليه والـه)، فمن تركها جاحدا وهو عالم بأن إنكاره هذا يسـتلزم تكذيب النبي (صلى الله عليـه واله)فهو كافر، وإلا فلا ملازمة بين الإنكار وبين الكفر)[3]، ومنه يتبين أن الجحود مضاف إليه العلم بالملازمة، ومجرد الإنكار والجحود لا يكفي في تحقق الكفـر الظاهـري، فلو علم المنكـر للفرع أن إنكاره يسـتلزم التكذيب كان كافرا، فمنكـر الـضروري إنما يكفر في مقابل الإسـلام، إذا أنكر ما علـم ما هو كونه من الديـن[4]، وهـذه الضابطة مهمة للغاية في سـبيل التثبت والاحتيـاط في التكفير، وإلا فمجـرد الإنـكار يعد من الأمور القابلة للاتسـاع في هـذا العصر مع تداخل الثقافات وانتشار الشبهات، التي تزلزل عقائد الكثير من الناس.

وتـرك الصلاة أبرز ما يمكن أن يكون مثالا على إنكار الفروع، فهناك حالات لـترك الصـلاة بعضها محـل نزاع بين العلـماء، وهي: ترك الصـلاة في حالة الجحد لوجوبها بما يلزمه إنكار وتكذيب الرسـالة مع التفات الجاحد لهذه الملازمة، فمما

1- النووي، يحيى بن شرف، المجموع: 12 /497.

2- القاري، الملا علي، شرح الفقه الأكبر: 242

3- الخوئي،علي أكبر، مصباح الفقاهة: 1 /319.

4- الأنصاري، مرتضى، القضاء والشهادات: 327.

لا خلاف فيه أن هذا الترك موجب للكفر.[1]

والمعروف عند الإمامية عدم القول بتكفير تارك الصلاة في هذه الحال[2]، وهو قول أكثر العلماء المسلمين، قال ابن قدامة: (وهذا اختيار ابي عبد الله ابن بطة وهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي)[3]، ونسب قول آخر إلى ابن حنبل يفيد بتكفير تارك الصلاة المعتقد بوجوبها، كما أوضحه ابن تيمية بقوله: (وإن كان التارك للصلاة واحدا فقد قيل أنه يعاقب بالضرب والحبس حتى يصلي، وجمهور العلماء على أنه يجب قتله إذا امتنع من الصلاة بعد أن يستتاب فإن تاب وصلى وإلا قتل، وهل يقتل كافرا أو مسلما أو فاسقا؟ فيه قولان: وأكثر السلف على انه يقتل كافرا وهذا كله مع الإقرار بوجوبها، أما إذا جحدها فهو كافر بإجماع المسلمين)[4]، وقد استدل على هذا الرأي بمجموعة من الأدلة وتمت مناقشتها من قبل أحد الباحثين المعاصرين بشكل مفصل[5]، وعدم الاتفاق على هذا الرأي كافٍ في عدم ثبوت كفر تارك الصلاة في هذه الحال.

أما ترك الصلاة مع الجحد بوجوبها فإنه على الرغم من اتفاق العلماء على كفر جاحدها، فإن ما قدمه السيد الخوئي من اشتراط أن يكون المنكر مدركا وعالما بالملازمة بين الإنكار والتكذيب للنبي(صلى الله عليه واله)، يعد مقيدا لذلك الحكم، لأن مجرد ترك الصلاة مع الجحد بها يكون معيارا مباشرا للكفر، وإدراك المنكر للفرع للملازمة بين إنكاره وبين التكذيب يعد ضابطة فقهية مهمة في ثبوت حكم التكفير بحقه أو لا.

1- ظ: العاملي، أكرم بركات، التكفير ضوابط الإسلام وتطبيقات المسلمين: 305.

2- البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: 6 /16.

3- ابن قدامة، المغني: 2 /300.

4- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى: 28 /308.

5- ظ: العاملي، أكرم بركات، التكفير ضوابط الإسلام وتطبيقات المسلمين: 305.

استنتاج:

لقد فتح العقل الكلامي مجالا واسعا أمام دخول الكثير من الإضافات ضمن المنظومة العقدية ومن خلال مسوغات نظرية تتمثل بأدوات معرفية عديدة من قبيل التأويل وعقد الملازمات، فقد ظهرت العديد من الرؤى التي أقحمت -بحسب نظر البحث- جملة من القضايا الدينية ضمن أصول الإيمان أو أصول الدين، وأصبحت فيما بعد من معايير التكفير، وشروطا أساسية في تحقق الإيمان.

وممكن أن يعود ذلك إلى بعض أهم الأسباب:

1 - الخلط بين الأصل الديني والضرورة الدينية، مع أن الأخيرة تعد من القضايا النسبية، فربما يكون علمها ضروريًّا بالأمس ظنيًّا في الوقت الحاضر.

2 - الخلط بين مقومات الإيمان البسيط المساوق للإسلام الظاهري والإيمان الحقيقي الكامل الذي يمكن أن يكون على درجات، وهذا السبب من أبرز الأسباب التي أثرت في قراءة النصوص الدينية المعلقة بمسائل الإيمان والكفر.

3 - تأثير البعد المذهبي في الفكر الكلامي وحتى الفقهي، مما أدى إلى عدّ ما هو مذهبي بمنزلة ما هو أصل ديني، وتحشيد مجموعة من الأدلة القرآنية والروائية في سبيل إثبات أصليته، في حين يفترض الأصل الديني أن يكون واضحا لدى المسلم، فالنبّي (صلى الله عليه وآله) لم يأت بلائحة فلسفية بقدر ما هي قضايا تنسجم مع الواقع الفطري للفرد يؤمن بها أبسط الخلق، وبعد الإيمان يمكن للفرد أن يتدرج في إيمانه ويعرف بقية التفاصيل التي تتضمنها أصول المعرفة الدينية المتمثلة بالنص القرآني والسنة الشريفة.

4 - من جهة أخرى، لم يتم الاتفاق ولو فقهيا على مفهوم محدد أو معيار منضبط لضروري الدين، وما يمكن أن يكون من ضروريات الدين، كذلك لم يتفق الفقهاء على أن منكر الضروري كافرٌ أو لا، كما تبين في بحثهم حول السببية المستقلة لإنكار الضروري وغير المستقلة، فتقتضي الأخيرة عدم صلاحية إنكار الضروري لوحده أن يكون معيارا للتكفير.

كذلك يفترض أغلب العلماء أن إنكار الضروري يستلزم تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله)، وقد أيد البحث ما ذكره السيد الخوئي من ضرورة التفصيل بين حال من كان مدركا لتلك الملازمة التي تستوجب التكذيب وحال من كان غير ملتفت إلى وقوع الملازمة، فالملازمة الواقعية لا تكفي في تحقق الكفر مالم تكن هناك ملازمة ظاهرية.

وتمت ملاحظة عدد من التطبيقات التي لا يمكن أن تعد من ضروريات الدين، كما لا يمكن أن تكون معيارا مستقلا للكفر.

وينبغي الالتفات أيضا إلى نسبية الضروري، وقابليته على التحول إلى ما دون الضروري، كما في كثير من المسائل، وقد نبه بعض العلماء إلى ذلك كما ذكر في محله.

الفصل الثالث

معايير التكفير لدى الاتجاهات السلفية

مدخل

سيتم تناول الاتجاهات السلفية من خلال نصوصها التي تمثل بنية واحدة على مستوى العقائد والأحكام، ذلك انهم فسروا الايمان وقد كان العمل ركنا مقوما لحقيقة الإيمان عندهم، فتمت صياغة الأصول الإيمانية على أنها تكاليف في نفس الوقت، ومعالم التشدد في الخطاب السلفي من أوضح ما يتراءى أمام القراءة الموضوعية ذات الطابع المعرفي.

والمشكلة أن الرؤية السلفية متباينة من ناحية مستوى التشدد، هذا من جهة، ومن جهة آخرى، تناقض المباني، فبين الدعوة إلى الاحتياط في التكفير وبين الاعتباط في صياغة نواقض الإيمان، وتكثر معايير الكفر، إلى الحد الذي يصبح فيه الإيمان أمرا بالغ الحدية، وبعكس ما هو مشهور لدى جمهور المسلمين من أن دخول الدين يسير لا يحتاج إلى تثبت، والخروج منه هو ما يستتبع التثبت والاحتياط من ناحية ترتيب الآثار، فيتضح أن الرؤية السلفية تشدد في تحقق الإيمان وتلمح إلى شروط صارمة، في حين تتساهل في ترتيب آثار الكفر بشكل يسير دون احتياط أو تثبت.

ولا يمثل محتوى هذا الفصل تفصيلا شاملا لكل ما يتضمنه الخطاب السلفي بقدر ما هو تناول لنماذج من الممكن أن تكون مهمة ولو في حدود موضوع البحث.

تعريف موجز عن السلفية

يبدو أنمصطلح (السلفية) من المصطلحات غير المحددة على النحو الدقيق، ومع كثرة الاستعمال والتداول يتردد المفهوم بين عدة جهات من التصور وذلك بحسب ما مرّ به المصطلح من حقب زمنية وظروف فكرية متباينة، لذلك سيتم الإحالة إلى بعض الدراسات للتفصيل في ذلك ولا بأس بالوقوف على بعض التصورات التي تشكل المصطلح وتحاول أن تحدده.

السلفية، كمصطلح، (ليس مذهباً دينياً إسلامياً) كما يعتقد البعض، ولكنه (منهج عام) يقود الطريق إما إلى عقائد أو قناعات أو مواقف محددة. السلفية هي (قناعة راسخة بأن "الحقيقة" قد حازها أُناس (رموز) سابقون في الزمان، وأن "الطريق" إلى تلك الحقيقة هو بتبني آرائهم وقناعاتهم ومناهجهم، ولا سبيل إلى "السعادة" (السعادة هنا هي بالمعنى العام المطلق للكلمة) إلا بالعودة إلى فضاء هؤلاء السلف الماضين).[1] وهذا التصور مبني على ملاحظة الجانب المنهجي فضلا عن الجانب الزماني، إذ يشير إلى أن السلف هم من يتبنون القديم منهجا لهم، وقد وردت عدة تعريفات للسلف، فبعضها أخذت بنظر الاعتبار الناحية المنهجية، والآخر اعتمد الناحية الزمانية كأساس في تعريف السلفية.

قال التهانوي: السلف في الشرع اسم لكل من يقلّد مذهبه في الدين، ويتبع أثره كأبي حنيفة وأصحابه فإنهم سلف لنا والصحابة والتابعين فإنهم سلفهم[2]، وهذه الرؤية تلاحظ الاتباع المنهجي في التفكير، دون ملاحظة القدم الزماني، فيما يرى البعض الآخر أن السلف هم أهل القرون الثلاثة من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين[3]، أو هم (الحنابلة الذين ظهروا في القرن الرابع الهجري، وزعموا أنّ

1- ظ: حسن محسن رمضان، مقدمة في مفهوم السلفية، الحوار لمتمدن: العدد 4644- 2014

2-التهانوي ،كشاف اصطلاح الفنون 2 / 385.

3- ظ: السيلي، العقيدة السلفية: 24، البوطي، السلفية مرحلة زمنية: 9.

جملة من آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري على يد شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني، ثم ظهروا في القرن الثاني عشر على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية)[1].

وقيل: إذا أطلق السلف عند علماء الاعتقاد فإنّما تدور كل تعريفاتهم حول الصحابة أو الصحابة والتابعين أو الصحابة والتابعين وتابعيهم من القرون المفضلة[2]، ويطلق على كل من اقتدى بالسلف الصالح وسار على نهجهم في سائر العصور "سلفي" نسبة إليهم[3].

وقد قسم أحد الباحثين[4] السلفية إلى ثلاث مراحل: السلفية الأولى والسلفية الوسيطة والسلفية المتآخرة، ويقصد بالأولى "السلفية" وهي الممتدة من عصر النبي (صلى الله عليه وإله) الى القرن الثالث الهجري، وتطورها على يد ابن تيمية الحراني (ت728) وتلميذه ابن القيم الجوزية (ت: 758).

ثم السلفية الوسيطة والتي تبدأ بظهور محمد بن عبد الوهاب (1115-1206هـ) مع مطلع القرن الثاني عشر الهجري، لتنتهي بظهور السلفية المتآخرة التي تضمنت شقين يتمثل أحدهما بالسلفية الإصلاحية والآخر بالسلفية الجهادية[5]، وقد تم التركيز على الأخيرة التي استند بشكل أساسي على أفكار المودودي وسيد قطب كما سيتضح في مباحث لاحقة.

ومما تجدر الإشارة إليه أن البحث في هذا الفصل لا يكاد يلتزم بأي تقسيم للسلفية طالما هناك وجهات نظر متباينة بشأن تقسيم الاتجاهات السلفية فضلا

1- محمد أبو زهرة،تاريخ المذاهب: 187.

2- أشار إلى الحديث المنسوب إلى رسول الله 7: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم..."،ظ: صحيح البخاري 3 / 151 كتاب الشهادات.

3- ظ: عبد الله بن عبد الحميد الأثري، الوجيزة في عقيدة السلف الصالح: 32 - 37.

4- ظ: كريم شاتي، الاسس الدينية للاتجاهات السلفية: 50- 96، ط1، دار السلام، بيروت، 2010

5- المصدر نفسه: 80

عن تحديدها، وفي إطار البحث عن معايير التكفير لدى الاتجاهات السلفية سيتم التركيز على معايير التكفير التي تكاد تكون متجانسة لدى مختلف الاتجاهات السلفية وعبر الحقب الزمانية المتعاقبة، فقد لا يظهر الاختلاف فيها لدى الفكر السلفي بشكل عام، نعم قد تتم ملاحظة التراكم الفكري في تأسيس فقه التكفير بنحو طولي، فقد اعتمد الكثير من السلفيين على الحديث ومارسوا عملية التأويل باتجاه تكثيف الدلالة وتوسيع أفق التكفير ليشمل الكثير من المعايير التي يناط إليها، كذلك حصل بالنسبة لأقوال ابن تيمية، إذ تمت قراءة نصوصه بشكل موسع من خلال محاولة تعميم أقواله وتكريسها باتجاه توسيع نطاق التكفير، ولأجل ذلك التطور العمودي في الفكر التكفيري لم تكن الحاجة ماسة إلى حسم مفهوم السلفية وأقسامها في هذا الفصل ويبدو أن ما تم إيجازه سالفا يكفي في عرض أهم معايير التكفير لدى الاتجاهات السلفية.

المبحث الأول

نواقض الإسلام عند محمد بن عبد الوهاب

تستند أغلب الاتجاهات السلفية المعاصرة الى ما دوّنه محمد بن عبد الوهاب حول نواقض الإسلام، والتي أوجزها ضمن عشرة نواقض تعد بحسب فرضية البحث معايير لحكم التكفير، وسيتم تناول تلك النواقض بشيء من المناقشة والتفصيل، بحسب التأويلات والشروح التي سيقت في بيانها، والتي قد تم الاعتماد على شرحين: أحدهما للفوزان والآخر لابن باز، لأهميتهما لدى أصحاب الاتجاه السلفي فضلا عن وضوحهما.

وقد وردت العديد من الشروح لتلك النواقض، وتمت الاستعانة ببعضها لكي يتضح المراد منها بحسب الفهم السلفي، وبحسب الآتي:

الناقض الأول: الشرك في عبادة الله تعالى:

لا شك في أن الشرك يعد سببا واضحا للكفر، قال تعالى: (نَّ اللَّـهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّـهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا)[1]، وقال تعالى: (إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّـهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّـهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ)[2]، وأدلة هذا الناقض من الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى، وإجماع العلماء أن لا خلاف فيه.

لكن التطبيقات والتفصيلات، التي يسوقها الاتجاه السلفي في ضوء فكر محمد بن عبد الوهاب تختلف عن التفصيلات التي يؤسس لها العلماء في مدوناتهم العقائدية، ومن ذلك: دعاء الأموات، والاستغاثة بهم، والنذر والذبح لهم"، فعند محمد بن عبد الوهاب تكثير ومبالغة في الأسباب الموصلة إلى الشرك، من خلال الاتي:

1- سورة النساء: 116.

2- سورة المائدة: 72.

يتشـدد محمـد بن عبد الوهاب في تحقق الايمان ويتسـاهل جـدا في تحقق الشرك والكفر، فيقول: (فالعجب ممن يدعي الإسـلام وهـو لا يعرف هذه الكلمةيقصد (لا إلـه إلا الله)مـا عرفـه جهال الكفـرة بل يظن المدعـي للإسـلام أن ذلك يعني تفسيرها وهو التلفظ بها بحروفها من غير اعتقاد القلب بشيء من هذه المعاني)[1]، والواقع يشـهد بعدم وجود مسـلم لا يعرف معنى الشـهادتين، ولا يوجد كذلك من يعتقد بكفاية التلفظ دون الاعتقاد، والملاحظ أنه يخلط بين الاعتقاد والتفسـير لكلمة (لا إله إلا الله)، وكلامه بهذه الدرجة من التشدد يُشعر القارئ أن المسلمين في زمانـه جميعهـم كفـار، في حين يكاد يثنـي على المشركين في زمـن النبي(صلى الله عليه واله)بقوله: (وإلا فهؤلاء المشركونيعني كفار قريشيشهدون أن الله هو الخالق وحـده لا شريـك له وانه لا يـرزق إلا هو ولا يحيي الا هـو ولا يُميت إلا هو وأن جميع السـموات والأرضين السـبع ومن فيها كلهم عبيد وتحـت تصرفه)[2]، وهو بذلك يرسـم صـورة ذهنية زاهية للمشركـين ولم يذكر تكذيبهـم للبعث وغالى في تفاصيـل معتقدهـم دون تثبت، فهو يذكر فضائل الكفار دون مسـاوئهم وأخطاء المسلمين دون فضائلهم.

هذه صورة موجزة عن طبيعة فكر ابن عبد الوهاب وتوسعه في التكفير وعند النظر في نواقض الإيمان لديه تتضح الصورة من حيث إقصائه للمسلمين وتكفيره لهم.

ففي شرح ابن باز لتلك النواقض التي يسوقها محمد بن عبد الوهاب يستهل ابـن بـاز شرحه ببيـان معنى الشرك بأنـه (تشريك غير الله مـع الله في العبادة من أوليـاء الله وأنبيـاء أو جن أو ملائكـة أو أحجار أو أصنام وهـو ما يحقق الشرك الأكبر)[3]،والملاحـظ في التعريـف انه يفترض وجود عبـادة للأنبياء والأولياء،

1- محمد بن عبد الوهاب، التوحيد: 12

2- محمد بن عبد الوهاب، التوحيد: 5

3- عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 28

وهو ما ندر وجوده بين المسلمين، لكن التأكيد عليه جاء من منطلق اتهام لبعض الفرق على أنها تعبد الأنبياء بسبب زيارتهم والتبرك بمراقدهم.

كذلك يرى أن التوحيد على ثلاثة أنحاء: (توحيد الربوبية وتوحيد الإلوهية وتوحيد العبودية) وضرورة التوحيد على ضوء هذه الثلاثة من دون الإخلال بواحدة منها[1]، وهو ما لم يقع في عهد النبي (صلى الله عليه وآله) من التغليظ في قضية الإيمان وكيفية تحققه؛ لأن التوحيد بهذه الشروط الثلاثة يعد تحميلا للأصل فوق مضمونه، نتيجة التأويل الخاص بهم، ومع ذلك يكون الأصل اليماني امرا معقدا ومركبا ربما يتعسر إدراكه من قبل الأناس العاديين، فكيف يتم تكليفهم به؟ فضلا عن توحيد العبودية الذي يستتبع نتائج خطيرة على مستوى دخول العمل في حقيقة الإيمان، وانتفاء الإيمان بانتفاء جزء من العمل.

ومن خلال ما يرى صالح الفوزان في تلك النواقض يتضح أن معنى الشرك عنده هو صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله عز وجل، والشرك هو دعوة غير الله سواء كان صنما أم بشرا[2]، ثم يشير إلى صنفي الشرك، الأكبر والأصغر، فالأول عنده مخرج من الملة، والثاني من الكبائر[3]، وفي حدود هذا التفصيل ربما لا تتعارض رؤيتهم مع التصور الإسلامي العام للشرك، لكن مع متابعة التطبيقات والمصاديق يتضح تطرف الرؤية السلفية وتشددها اتجاه بعض العناوين التي تعد عند غيرهم خارجة عن مفهوم الشرك.

وفي ضوء ناقض الشرك يشير ابن باز إلى عدم مشروعية الاستغاثة والاستعانة بغير الله من قبيل الدعاء والتوسل والتوكل[4] والتوسل المشروع في نظره هو

1- المصدر نفسه: 34

2- الفوزان صالح، دروس في شرح نواقض الإسلام: 41

3- المصدر نفسه: 45

4- عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 34

التوسل بصفات الله مثلا وأسمائه لا بأحد من مخلوقاته[1]،

ثـم ينتقـل ابن باز – في شرحه – الى الجانب الفرعي من الدين وهو ترك الصلاة، فيعدّه شركا مطلقا سـواء كان عن استحلال أم من دونه[2]، مستدلا بحديث مروي عن النبي (صلى الله عليه واله): ((بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة))[3]، والأصـل عنده إطلاق الكفر الأكبر مالم يـدل دليل على أنه كفر أصغر[4]، وفي ضوء هـذا الأصـل الأخير يصرف معنى الكفر إلى الكفـر الحقيقي مع أن الحديث فيه نوع مـن التجوز في التعبير تقريبا لدلالة كون تـرك الصلاة من مفاتيح الوقوع في الكفر، لكـن أقصى ما يدل عليه الحديث أن من ترك الصلاة أصبح قابلا ومسـتعدا للكفر، وقوله (بين) يفيد الاقتراب من الكفر لا الوقوع فيه.

كذلك يشير الى التوسل باعتباره من عناوين الشرك، اذ يحصر التوسل المشروع بالتوسل عن طريق العبادة والطاعة دون غيره من التوسل بالأئمة والصالحين[5].

ويشـير الفـوزان الى زيـارة القبور عـلى أنها من الـشرك الأكـبر[6]، والواقع لا يشهد مثل هذه الممارسة لدى أي مذهب من مذاهب المسلمين، سوى أن الإمامية يزورون قبور الأئمة والصالحين، وهو ما دعا السـلفيين إلى التأكيد مرارا وتكرارا عـلى أن عبادة القبور مـن الشرك الأكبر، ومن الجدير بالذكـر أن الكثير من علماء المسلمين يقولون بجواز التبرك بالصالحين[7].

وقد سـبق ابـن تيمية في ترتيب أثر الكفر على زيارة قبـور الصالحين عندما تناول

1- المصدر نفسه: 37

2- المصدر نفسه: 48

3- مسلم القشيري، صحيح مسلم: 55

4- المصدر نفسه: 56

5- الفوزان صالح، دروس في شرح نواقض الإسلام: 53

6- المصدر نفسه: 52

7- ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري: 3 /144

التوسل بالصالحين وزيارة القبور، كما في مجموعه[1]، لكنه استشهد لمشروعية زيارة القبور في موضع آخر، بالحديث الوارد عن النبي (صلى الله عليه واله): (كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها فإنها تذكركم الآخرة)[2]، أما التوسل بالصالحين، فيجوز التوسل بالأحياء منهم، ولا يجوز في الأموات[3]، وهي من المفارقات التي طالما تظهر لدى الاتجاه السلفي، والملاحظ أن علة التحريم هي تجنب عبادة الوسيلة[4]، وهذه العلة إن تمت فلابد أن يتم إعمامها على كل شيء، بما فيه الحجر الأسود، فهم يستثنونه من الشرك[5]، فكيف يجيزون تقبيله والتبرك به، من دون الخوف من عبادته؟ وستتم مناقشة مسائل التوسل والتشفع في الناقض التالي.

الناقض الثاني: من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكل عليهم فقد كفر إجماعا:

يتداخل هذا الناقض مع الناقض السابق من حيث تناوله للشفاعة والتوسل بقبور الأولياء، إذ ينفي هذا الناقض كل ما يمكن ان يكون وسيطا بين الانسان والله تعالى، ويتفق المسلمون على أن اتخاذ الوسائط بين الإنسان والخالق تعالى بحيث يؤدي إلى انكار التوحيد يعد كفرا صريحا[6]، لكن الاختلاف يقع في التطبيقات التي سيقت لدى الاتجاه السلفي من قبيل عدِّ الشفاعة والتوسل من أولى ما ينطبق عليها هذا الناقض.

لقد تناول محمد بن عبد الوهاب هذه المسائل في كتابه التوحيد بشكل مبالغ فيه، إذ يقول: (الشرك عبادة الأصنام ونحن لا نعبد الأصنام، أتظن أنهم يعتقدون

1- ابن تيمية، احمد ابو المجد، مجموعة الفتاوى: 72/27

2- ابن تيمية، احمد ابو المجد، الفتاوى الكبرى: 3 /39

3- الفوزان صالح، دروس في شرح نواقض الإسلام: 53

4- ظ: المصدر نفسه: 52

5- ظ: ابن تيمية، احمد ابو المجد، المستدرك على مجموع الفتاوى: 19

6- ظ: العاملي، اكرم بركات، التكفير، ضوابط الاسلام وتطبيقات المسلمين: 349

أن تلك الأخشاب والأحجار تخلق وتدبر من دعاها فهذا يكذبه القرآن..)[1]، ففي حديثه عن الشرك ينتقل إلى ظاهرة - يشخصها هو - تحمل صورة ذهنية بعيدة عن الواقع، فمن من المسلمين عبد الخشب أو الحجر؟ وأين تلك الظاهرة، وكما ينقد قوله أحد الباحثين بقوله: (إن عبادة الأصنام هي السجود لها والصلاة لها وطلب الحوائج منها مع الكفر بالنبوات، وأما المسلم فلا يصلي لوليٍّ ولا لنبيٍّ ويقر بأركان الإسلام ويقر بالبعث والحساب)[2]، فالتوسع في التكفير والتعميم في إطلاق نواقض الإيمان سمة بارزة في تفكير محمد بن عبد الوهاب.

كذلك يؤكد ابن باز على أن النذر والتوسل والاستغاثة بغير الله تعالى شرك[3]، وينكر الشفاعة لأنها طلب من الضعيف الذي ليس بيده حيله[4]، واستدل عليذلك بقوله تعالى: (وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّـهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَـٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّـهِ)[5]، فمن فعل ذلك كان شبيها بعباد الأوثان، وواضح أن الآية تناولت ظاهرة لدى الجاهلية مشخصة ومحددة ولا يمكن تعميمها على الواقع الراهن، وإكسابها لوازم وإضافات غير ثابتة.

ومع أنّ القرآن الكريم قد فنّد العقائد الجاهلية وعقائد الوثنيين في باب الشفاعة، وأبطل كون النظام السائد في الآخرة عين النظام السائد في الدنيا، لم يُنكِر الشفاعة بالمرّة، بل أثبتها لأوليائها، في إطار خاص وبمعايير خاصة، وعلى ذلك فالآيات النافية نزلت بشأن تلك العقيدة التي التزمت بها الوثنية وزعمت بموجبها وحدة النظامين، وأنّ تقديم القرابين والصدقات إلى الأصنام والخشوع والبكاء لديهم، يُصحِّح قيامهم بالشفاعة وأنّهم قادرون على ذلك بتفويض منه سبحانه إليهم، بحيث صاروا مستقلين في الفعل والترك، والقرآن نفى ذلك،

1- محمد بن عبد الوهاب، التوحيد: 36

2- المالكي، حسن فرحان، داعية وليس نبيا، قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير: 36

3- عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 68

4- المصدر نفسه: 86

5- سورة يونس /18

معنى قوله سبحانه: (قُل لِّلَّـهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا) رفضاً لعقيدة المشركين التي أشار إليها سبحانه في آية سابقة، أعني: (أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّـهِ شُفَعَاءَ)[1]، فيكون المراد أنّ كل شفاعة فإنّها مملوكة لله، فإنّه المالك لكل شيء ومنه شفاعتهم، فلا يشفع أحد إلّا بإذنه[2].

فهنا شفاعتان: إحداهما لله، والآخرى لعباده المأذونين. فما كانت لله فمعناها: مالكيّته لكل شفاعة مأذونة بالأصالة لا أنّه سبحانه يشفع لأحد لدى أحد. وأما ما كانت لعباده المأذونين، فهي شفاعتهم لمن ارتضاه سبحانه، وقوله تعالى: (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)[3] واضح في أن الشفاعة تجوز لغير النبي (صلى الله عليه وآله)كما بين ذلك الرازي في تفسيره[4]، لكن الرازي وهو يفسر الشفاعة بالدعاء والتوسل إلى اللهّ، فقد قال في تفسير قوله سبحانه: (وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا)[5]، بأن هذه الآية تدل على حصول الشفاعة من الملائكة للمذنبين، وإذا ثبت هذا في حق الملائكة فكذلك في حق الأنبياء، لانعقاد الإجماع على أنه لا فرق.[6]

وبين قول الله تعالى لمحمد صلَّى الله عليه وآله وسلم: (وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) فأمر محمداً أن يذكر أوّلا الاستغفار لنفسه، ثم بعده يذكر الاستغفار لغيره، وحكي عن نوح عليه السَّلام أنه قال: (رَّبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا)[7]

وعلى هذا فالشفاعة هي دعاء الشفيع للمذنب، وطلب الشفاعة منه هو طلب

1- سورة الزمر /43

2- ظ: ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير: 4 /3

3- سورة الزخرف: 86.

4- الرازي، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القران العظيم: 13 /397

5- سورة غافر: 7.

6- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 7 /286

7- ظ: المصدر نفسه: 8 /220

الدعاء منه، وقد سمي في الأحاديث: دعاء المسلم لأخيه المسلم شفاعة له، روي مسلم في صحيحه عن ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: (ما من رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلا لا يشركون بالله إلاّ شفّعهم اللهّ فيه).[1]

وقد أفرد البخاري في صحيحه باباً بعنوان "إذا استشفعوا إلى الإمام ليستسقي لهم لم يردهم" وأفرد باباً آخر بعنوان "إذ استشفع المشركون بالمسلمين عند القحط"[2]، مما يدل على أن مسألة الشفاعة قد تم التعاطي معها بشكل طبيعي في عصور متقدمة، أما التعاطي السلفي فاختلافه واضح عن مرحلة ما قبل ابن تيمية، والرؤية السلفية بما فيها رؤية ابن عبد الوهاب تسند بشكل أساس إلى آراء ابن تيمية وهو من الأمور المسلم بها.

يقول ابن عبد الوهاب: (لا بأس بالتوسل بالصالحين: وقول أحمد: يتوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم خاصة، مع قولهم إنه لا يستغاث بمخلوق، فالفرق ظاهر جداً، وليس الكلام مما نحن فيه، فكون بعضٍ يرخِّص بالتوسل بالصالحين وبعضهم يخصُّه بالنبي صلى الله عليه وسلم، وأكثر العلماء ينهي عن ذلك ويكرهه، فهذه المسألة من مسائل الفقه، ولو كان الصواب عندنا قول الجمهور إنه مكروه فلا ننكر على من فعله، ولا إنكار في مسائل الاجتهاد، لكن إنكارنا على من دعا لمخلوق أعظم مما يدعو الله تعالى، ويقصد القبر يتضرع عند ضريح الشيخ عبد القادر أو غيره يطلب فيه تفريج الكربات، وإغاثة اللهفات، وإعطاء الرغبات فأين هذا ممن يدعو الله مخلصاً له الدين لا يدعو مع الله أحداً، ولكن يقول في دعائه: أسألك بنبيك، أو بالمرسلين، أو بعبادك الصالحين، أو يقصد قبرًا معروفًا أو غيره يدعو عنده، لكن لا يدعو (إلا) الله مخلصاً له الدين، فأين هذا مما نحن

1- مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم: 3 / 54

2- البخاري، صحيح البخاري: 2 / 29

فيه)[1]، ومن خلال النص يتضح أنه يرى التوسل بالنبي (صلى الله عليه واله) من مسائل الفقه، ويشير إلى قول الجمهور بكراهة بعض أنواع التوسل، وهو يفصل بين أن يتم دعاء المخلوق أو دعاء الخالق بجاه المخلوق، ويفرق بين الشفاعة والاستغاثة ويفرق كذلك بين الدعاء عند القبر بنحو خالص لله تعالى وبين دعاء صاحب القبر بالاستعانة به من دون الله تعالى وهو فرق واضح فالأول جائز بالاتفاق، والثاني كفر بالاتفاق، وهذا من النصوص النادرة عن محمد بن عبد الوهاب والتي تفصل في مسألة حسمت فيما بعد على انها لا تفصيل بها وأطلق القول فيها على أن زيارة القبور شرك..

الناقض الثالث: عدم تكفير الكافر:

يشكل هذا الناقض ظاهرة وسلوكا مفصليا في الفكر السلفي، من خلال تكفير من لم يكفر الكافر، فهو يفتح دائرة التكفير أمام المكلف فضلا عن الفقيه، وفيه عملية نقل المسألة من طابعها الفرعي إلى دائرة الأصول الإيمانية، وجعل مقتضى (الوجوب) بمنزلة (الاعتقاد) بناء على دخالة العمل في حقيقة الإيمان عندهم، بل في استمرار الإيمان، فما أن ينتقض العمل حتى يتبعه الإيمان.

فيشير ابن باز الى وجوب تكفير من عمل عملا يقتضي الكفر، فيجب على العامي أن يكفر من قام بالكفر إذا ثبت عنده ما يوجب كفره[2]، مستندا إلى حديث مروي عن النبي (صلى الله عليه واله): (من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه على الله)[3]، والحديث: (من وحد الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه)[4]، وبمقتضى هذه الرؤية يصبح الإيمان فعلا وعملا محضا لا اعتقادا قلبيا، وكونه فعلا ليس بالشكل الذي يقتصر على العبادة

1- محمد بن عبد الوهاب، التوحيد: 43

2- ظ: عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 106

3- مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم: 1 / 23

4- المصدر نفسه: 1 / 23

الظاهرة والواجبة، بل يشمل أفعالا ذات طابع اقصائي يتجلى في عقيدة البراء كما سيأتي بحثها لاحقا، إذ لم يتم الوقوف على تفصيل شاف لتلك الأحاديث على فرض صحة الكثير منها، أما الحديث المستدل به فهو عام، هذا من ناحية، ومن ناحية آخرى فإنه يدل على أن من يكفر بما يُعبد من دون الله دخل حصن الإيمان، والكفر بهذا المعنى لا يتوقف على تكفير من كفر كما هو واضح.

كذلك بالنسبة للآيات القرآنية الدالة على مجرد كون الإيمان يلازم الكفر بالطاغوت والكفر بكل ما يمت للكفر بصلة، ولو على المستوى القلبي، لكن التأويل السلفي فتح المعنى على المستوى الفعلي العملي ثم ساقه في إطار عقائدي مفصلي.

يؤكد ابن باز على أن من شك في كفر الجاحد للصلاة فهو كافر[1]، وهذا اعتباط في الاطلاق، وكيف يكون الشك من النواقض وهو شك في أمر فرعي، لكن الرؤية السلفية تستند إلى مبنى تأصيل الفروع، بجعل الفرع أصلا دينيا وبطريقة محفوفة بالأدلة القرآنية والحديثية من خلال قراءة تأويلية متعسفة، تحاول أن تضفي أهمية مبالغا فيها على عنوان معين من أجل عدّه أصلا من أصول الإيمان.

الناقض الرابع: تفضيل هدي غير النبي (صلى اللّه عليه وآله) على هديه (صلى اللّه عليه وآله):

وهذه مسألة تلتقي نسبيا مع التصور الإسلامي العام، في ضرورة تصديق هدي النبي (صلى الله عليه وآله) وتوقيره والاقرار بكمال رسالته، لكن ذلك لا يمكن أن يبلغ حد الأصل الإيماني، نعم، ربما يلحق بضروري الدين، في حين يتشدد الاتجاه السلفي في تطبيق هذها لمسألة، من خلال عدّها مسألة مفصلية من مسائل الإيمان والكفر.

1- ظ: عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 105

يـرى ابن باز أن من يقـدم القوانين الوضعية على قوانـين الشريعة فقد كفر[1]، وهـو قول مطلـق يفتقر الى التفصيل بين مـن يرى أفضلية القوانـين الوضعية من ناحيـة كونها مدونـة وجاهزة بخلاف أحكام الدين التـي لم تصغ إلى الآن صياغة مقننة قابلة للتطبيق على مسـتوى الدولة، فهـذا التصور قد لا ينافي الإيمان بحال، أمـا لو كان التفضيل من ناحية الاعتقاد بعدم صلاحية الدين في إدارة الدولة فهو مما لا يستوجب الكفر بشكل مباشر طالما أن أصول الدين على الأغلب لا تشتمل عـلى مسـألة الحاكمية، بل تعد مـن لوازم النبـوة من خـلال ضرورة إطاعة النبي (صلى الله عليه وآله).

ويقـول ابن باز: "ويدخل في هذا القسـم: من اعتقـد أن الأنظمة والقوانين التي يسـنها الناس أفضل من شريعة الإسـلام أو أنها مسـاوية لها، أو أنـه يجوز التحاكم إليها، ولو اعتقد أن الحكم بالشريعة أفضل، أو أن نظام الإسلام لا يصلح تطبيقه في القرن العشرين، أو أنه كان سببا في تخلف المسلمين، أو أنه يحصر في علاقة المرء بربه دون أن يتدخل في شـؤون الحياة الآخرى، ويدخل في هذا أيضا: من يرى أن إنفاذ حكم الله في قطع يد السـارق، أو رجم الزاني المحصن لا يناسـب العصر الحاضر، ويدخـل في ذلـك أيضا: كل من اعتقد أنه يجوز الحكم بغير شريعة الله في المعاملات أو الحـدود أو غيرهمـا، وإن لم يعتقد أن ذلك أفضل مـن حكم الشريعة؛ لأنه بذلك يكون قد استباح ما حرَّمه الله إجماعا، وكل من استباح ما حرم الله مما هو معلوم من الديـن بالـضرورة، كالزنا والخمر والربا والحكم بغير شريعـة الله: فهو كافر بإجماع المسـلمين"[2]، وبناءً على هذا التصور فإن النقاشـات العلمية التي تدور بين النخبة من مثقفي الإسلام ستؤدي بهم إلى الكفر لا محالة، لأنهم يتكلمون في حدود تدخل الشريعة في حياة الإنسان وغيرها من المباحث التي يشملها قول ابن باز.

إن تكفير من يفضل هدي غير النبي (صلى الله عليه وآله) يُفهم على شقين:

1- ظ: المصدر نفسه: 108

2- مجموع فتاوى عبد العزيز ابن باز: 1 / 132

الأول: أن يقصد بهدي النبي (صلى الله عليه واله) عموم دينه ورسالته، وهو محل نظر وتثبت حول سبب التفضيل فيكون ممن أنكر ضروريا من ضروريات الدين.

الثاني: أن يقصد بهدي النبي (صلى الله عليه وآله) خصوص الحكم، والدولة، وهي مسألة ذات مقدمات اجتهاديةإن صح التعبيرفي مجال الفقه لا العقائد، وإنكارها لا يعد إنكارا للأصل بل إنكارا للفرع.

وسيأتي في مبحث لاحق تناول الحاكمية ومدى تأثيرها في تحقق الإيمان، على اعتبار أنها ذات علاقة بمقتضى هذا الناقض.

الناقض الخامس: بغض شيء مما جاء به النبي والعمل به[1]

في هذا الناقض يتم ملاحظة عنوان البغض لما جاء عن النبي (صلى الله عليه وآله)من خلال حسم تكفير مَنْ أبغَض شيئا ممّا شرع الله[2]، بمعنى أي شيء حتى لو كان أمرا تفصيليا او جزئيا، وهذا عند الجمهور يقع ضمن انكار ضروري الدين وهو ما تم تفصيله في الفصل السابق، او كرِهَ شيئا مما شرع الله مع الاعتقاد به فإنه يحبط عمله[3]، وهذا مما انفرد به ابن باز والكثير من متبعي الاتجاه السلفي، اذ تتشكل العقيدة في نظرهم على الحب فيكون البغض ناقضا، والواقع أن قضية الحب والبغض تعد من توابع الايمان وملازماته التي هي محل نظر عند العلماء من حيث كونها ناقضا مستقلا، بل تكاد تكون هناك رؤية غالبة في أن الناقض المستقل يجب أن يكون متفقا عليه من حيث عدّه ناقضا، كذلك لا يتم التركيز على الجزئيات في مقام تحقق الايمان والكفر، فالإيمان بمجمل ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) هو القدر المتفق عليه لدى علماء المسلمين، أما تلك التفصيلات فلا يمكن عدّها ناقضا أو لا يمكن أن يكون بغض شيء تفصيلي سببا مستقلا للكفر

1- ظ: عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 136

2- ظ: المصدر نفسه: 137

3- المصدر نفسه: 138

ما لم يتبين حال المبغض من ناحية تزلزل اعتقاده من عدمه.

- كذلك تم إلحاق بغض الصحابة في هذا الناقض[1]، وقد تم تناولها في الفصل السابق، وكيف تم عد بغض الصحابة مما هو بغض لما جاء به النبي(صلى الله عليه واله) وهذا الإلحاق يستمر عندهم إلى العديد من القضايا التي تعد بالحقيقة قضايا ثانوية، ربما تشكل مسائل فرعية لا من مسائل الأصول، وهذا هو المبنى الذي لا تكفي مناقشة تطبيقاته والتي منها مسألة بغض الصحابة طبعاما لم يتضح وينكشف وهنه من حيث كونه غلوا في التكفير ليس إلا، إذ يتم في ضوئه نقل أية مسألة من خانة الفروع إلى خانة الأصول من دون مستند قطعي، بل هو عملية تكثيف للأصول دون الاستغناء والاكتفاء بالأصول العامة والواضحة والمسلّم بها لدى الجميع.

- يستدل الفوزان[2] على من أبغض شيئا مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلمفقد كفر، بقوله تعالى: ((وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ (8) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ))[3]، بتقريب أن إحباط الأعمال هو الكفر بعينه، وهو مما يقبل النقاش، فمع وجود اقتران قرآني بهذا الخصوص في أن الاحباط في بعض الأحيان هو عين الكفر، لكن لا يمكن التسليم مطلقا بهذا الاقتران، يقول الطبري: (وقوله: ((ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله)) يكون مضمون قوله تعالى: هذا الذي فعلنا بهم من الإتعاس وإضلال الأعمال من أجل أنهم كرهوا كتابنا الذي أنزلناه إلى نبينا محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم وسخطوه، فكذّبوا به، وقالوا: هو سحر مبين، وقوله (فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ) يقول: فأبطل أعمالهم التي عملوها في الدنيا، وذلك لعبادتهم الآلهة، لم ينفعهم الله بها في الدنيا ولا في الآخرة، بل أوبقهم بها، فأصلاهم سعيرا، وهذا حكم الله جلّ

1- عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 143

2- ظ: الفوزان صالح، دروس في شرح نواقض الإسلام: 111

3- سورة محمد: 8 - 9

جلالـه في جميع من كفـر به من أجناس الأمم، كما قال قتـادة: (حدثنا ابن عبد الأعلى، قال: ثنا ابن ثور، عن معمر، عن قتادة في قوله (فَتَعْسًـا لَهُمْ) قال: هي عامـة للكفـار)[1]، واذا كانت الآية نازلة في غير المسـلمين فإن كرههم لما أنزل الله يكون كليا، وإذا كانت في عامة من كفر، فإن الكره المستفاد من الآية الكره الكلي لما أنزل الله، أي لكل ما جاء عن الله تعالى، وهو غير الكره الذي يقع على بعـض مـا أنزل الله تعالى فحينئذ يكـون من قبيل انكار الـضروري الذي يقبل التفصيل دون الاطلاق الجزافي.

الناقض السادس: الاستهزاء بشيء من دين الرسول صلى الله عليه وسلم أو ثوابه أو عقابه:

الاسـتهزاء يعد من مسـائل الفروع، وهو غير الإنكار، لكن الرؤية السلفية تنزله منزلـة الانكار، فمن من اسـتهزأ بحكم تفصيـلي اجتهادي كفر كما في مسـألة اعفاء اللحية[2]، بل يرى أن من جالس المستهزئ ووافقه في الظاهر كفر[3]، مستدلا بقوله تعالى: (وَلَئِنْ سَـأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُـولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ (65) لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَـةً بِأَنَّهُـمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ)[4]، والمناقضة غير المنافاة، فـالأولى تلغي الإيمان والثانية لا تلغيـه بـل تقع على بعضه، والمنافاة وإن كانت متحققة فهي لا تقتضي الكفر، فكم مـن معصية تتنافى مع الإيمان، لكنها لا تحقق الكفر، والآية تتحدث عن المنافقين[5]، ومعلوم أن المنافقين يستهزئون بكل ما جاء به الرسول (صلى الله عليه واله) لا بشيء منه فقط، وينبغي التفرقة بين الاسـتهزاء بجزء والاسـتهزاء بالكل، فالأول يتطلب

1- الطبري، محمد ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن: 22 /162

2- عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 154

3- المصدر نفسه: 157.

4- السعدي، عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن: 342

5- ظ: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن: 197

التبين والتحقق من حال المستهزئ، لذا لا يمكن التسليم بإطلاق هذا الناقض.

أما الاستهزاء بالكل فهو موقف يستدعي التبيّن من حال المستهزئ وهو ربما يكون ناتجا عن التشكيك أو الجهل، وهو ما يحتاج إلى التريث في إطلاق حكم التكفير عليه، فالاستهزاء كيفما كان لا يمكن أن يكون سببا ومعيارا مستقلا لتحقق الكفر من دون تثبت.

الناقض السابع: تعلم السحر وتعليمه:[1]

اختلف العلماء في من يتعلم السحر ويستعمله، فقال أبو حنيفة ومالك وأحمد: - يكفر بذلك، إلا أن من أصحاب أبي حنيفة من فصّل ذلك، فقال إن تعلمه ليتقيه أو ليتجنبه فلا يكفر بذلك، وإن تعلمه معتقداً لجوازه أو معتقداً أنه ينفعه فإنه يكفر، ولم ير الإطلاق، وإن اعتقد أن الشياطين تفعل ما يشاء فهو كافر[2]، يقول الشافعي: (والسحر اسم جامع لمعان مختلفة، فيقال للساحر صف السحر الذي تسحر به، فإن كان ما يسحر به كلام كفر صريح استتيب منه، فإن تاب وإلا قتل وأخذ ماله فيئاً، وإن كان ما يسحر به كلاماً لا يكون كفراً، وكان غير معروف ولم يضر به أحدا نهي عنه، فإن عاد عزر، وإن كان يعمل عملاً إذا عمله قُتِل المعمول به، وقال عمدت قتله، قتل به قوداً، إلا أن يشاء أولياؤه أن يأخذوا ديّته...)[3]، فالمسألة فيها تفصيل، بحسب موقف الفقهاء القدامى، كذلك يقول النووي: (قد يكون السحر كفراً، وقد لا يكون كفراً بل معصيته كبيرة، فإن كان فيه قول أو فعل يقتضي الكفر كفر، وإلا فلا، وأما تعلمه وتعليمه فحرام فإن تضمن ما يقتضي الكفر كفر وإلا فلا، وإذا لم يكن فيه ما يقتضي الكفر عزر واستتيب...)[4]، لا خلاف في حرمة السحر، بل هي من ضروريات الدين وممّا

1- عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 160

2- ظ: ابن حزم، علي الظاهري، المحلى: 13 /469

3- الشافعي، محمد بن ادريس، الأم: 1 /391

4- النووي، يحيى بن شرف الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: 14 /176

قام عليه إجماع المسلمين، وقد استفاضت الأدلة على ذلك[1]، لكن من أنكر السحر هل يعد كافرا؟ وعلى الرغم من وجود اتفاق نسبي على كفر بعض السحرة، فإن القضية ليست من قضايا التكفير المحسومة والواضحة، فالفقهاء لم يستقر رأيهم على السحر المستلزم للكفر، هذا من جهة، ومن جهة آخرى فإن التكفير لا يمكن أن يقع ما لم يتم التحقق من نوع السحر الذي يمارسه الساحر، أما وجوب قتله فمتفق عليه، وهل قتله حد شرعي أم هو تطبيق لمقتضى الردة وكفره؟ ففيه خلاف وتفصيل لدى الفقهاء[2]، لذلك تبقى المسألة في إطارها الفقهي دون اخضاعها الى مجال الاعتقاد، ذلك أن ممارسة السحر تستدعي القتل لأنها من قبيل الإفساد ولا علاقة لها بالكفر، والفرق كبير بين الإفساد والكفر.

الناقض الثامن: مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين[3]

يستند هذا الناقض إلى ضابط الحب في الله والبغض في الله في باب التولي والتبري وهما مفصل أساسي للايمان والكفر[4]، مستدلين بقوله تعالى: (ومن يتولهم منكم فإنه منهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين)قال الطبري تفسير قوله تعالى (لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ) أي لا تتخذوا (أيها المؤمنون)الكفارَ ظهرًا وأنصارًا توالونهم على دينهم، وتظاهرونهم على المسلمين من دون المؤمنين، وتدلُّونهم على عوراتهم، فإنه مَنْ يفعل ذلك " فليس من الله في شيء "، يعني بذلك: فقد برئ من الله وبرئ الله منه، بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر " إلا أن تتقوا منهم تقاة " إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافوهم على أنفسكم، فتظهروا لهم الولاية بألسنتكم، وتضمروا لهم العداوة،

1- ظ: العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: 11 /373

2- ظ: القرافي، احمد بن ادريس، الفروق: 4 /135

3- ظ: عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 194

4-{آل عمران /28} ظ: المصدر نفسه: 208

ولا تشـايعوهم على ما هـم عليه من الكفر، ولا تعينوهم على مُسـلم بفعل)[1]، والملاحـظ في قـول الطـبري أن المنـاصرة والمظاهرة يقصـد بها الإعانـة العملية والنصرة في الموقف، فضلا عن أن ظاهر الآية يشعر بأن المسألة في ظرف الحرب، والعدوان، في حين يعمم الاتجاه السـلفي ذلك الحكم على جميع الظروف فضلا عن نقله من مجال الأحكام والفروع إلى مجال الاعتقاد والأصول.

يقول ابن باز: (لو أحب الكافر مؤمنا لا تجوز المودة والحب له لأنهم لن يرضوا حتـى نتبـع ملتهم)[2]، وتكريس العـداوة والبغضاء بين المؤمـن والكافر واضح في هذا القول، من دون الاكتراث بسـيرة النبي (صلى الله عليه واله) واهتمامه بكسـب الآخر مهما كان معتقده إذا ما وجدت فيه قابلية واستعدادًا للإيمان، فمن الممكن أن يكون حب الكافر للمؤمن لأي سبب كان فرصة لدخوله إلى الإيمان، في حين يقطع التصور السلفي الطريق أمام ذلك الهدي تحت عنوان المقاطعة والبراءة وغيرها من الأفكار الإقصائية التي تتشدد في عملية الانعزال عن الآخر، وقطع سبل الدعوة له والتعايش معه، وسيتم تفصيل مسألة الولاء والبراء في مبحث لاحق.

الناقض التاسع: تسويغ الخروج عن شريعة النبي (صلى الله عليه وآله)[3]:

يتداخل هذا الناقض مع الناقض السابع والثامن بشكل ضمني، وهو ما يدل على عدم دقة التقسـيم في تلك النواقض، ويسـتند السلفيون في هذا الناقض الى مـا بيَّنـه ابن تيمه في قوله: (ومعلـوم بالاضطرار من دين المسـلمين باتفاق جميع المسـلمين أن من سوّغ غير دين الإسـلام، أو اتبّع شريعة غير شريعة محمد صلى الله عليـه وسـلم فهو كافـر، وهو ككفر مـن آمن ببعض الكتـاب، وكفر ببعض الكتاب)[4]، والاشـارة الى كونه معلومًـا بالاضطرار، أي من ضروريات الدين

1- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن: 3 /140

2- عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 210 بتصرف

3- عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 223

4- ابن تيمية، احمد ابو المجد، الفتاوى الكبرى: 3 /543

واضح، لكن ضروري الدين كما مر بحثه في الفصل السابق لا يمكن عده سببا مستقلا للكفر ما لم يتم التحقق من حال المنكر للضروري، كما أن الاعتقاد باستساغة الخروج غير الخروج، فالخروج عن الدين هو عين الكفر، أما الاعتقاد بأن أي شخص بوسعه الخروج عن الدين فهو لا يعني الخروج إطلاقا، فهي مسألة تفصيلية تقتضي التحقق، وتعد من لوازم القول، ولازم القول لا يؤدي إلى الكفر كما هو مسلم به حتى عند الكثير من علماء السلفية.

ويؤكد ابن تيمية هذه المسألة بنفسه اذ يقول: (الصواب أن لازم مذهب الإنسان ليس بمذهب إذا لم يلتزمه، فإنه إذا كان قد أنكره ونفاه، كانت إضافته إليه كذباً عليه، بل ذلك يدل على فساد قوله وتناقضه في المقال. ولو كان لازم المذهب مذهباً للزم تكفير كل من قال عن الاستواء وغيره من الصفات أنه مجاز ليس بحقيقة، فإن لازم هذا القول يقتضي أن لا يكون شيء من أسمائه وصفاته حقيقة)[1]، اذ ينطبق هذا القول على مفاد الناقض التاسع، فما الدليل على أن من اعتقد أن بوسعه او وسع غيره الخروج من الدين هو عين الانكار للدين، وكيف يعد من الخروج عن الدين من دون تثبت؟

ويدرج الفوزان العلمانيين تحت مقتضى هذا الناقض ويحكم بكفرهم، لكونهم يرون فصل الدين عن الدولة[2]، والواقع أن العلمانيين ليسوا على درجة واحدة، وأفكارهم ليست مستقرة بل هي متفاوتة من حيث مجانبتها للدين من عدمها، والمشكلة أن الفوزان يعمم الحكم على جميع العلمانيين، فضلا عن قصور مدعاه بأن فصل الدين عن الدولة يعني الاعتقاد بجواز الخروج عن الدين، وهو مما لا يسلم من النقد، فإن فصل الدين عن الدولة ليس من قضايا الأصول، بل هو من مسائل الفروع؛ ذلك أن مسألة الدولة الدينية مسألة فرعية لا عقائدية.

1- ظ: النووي، يحيى بن شرف الدين، المجموع: 20 /217

2- ظ: الفوزان صالح، دروس في شرح نواقض الإسلام: 181

الناقض العاشر: الاعراض عن دين الله بعدم التعلم والعلم ولو من دون جحود[1]:

والمراد بـ"كفر الإعراض": الإعراض عما جاء به الرسول، لا يبالي به، ولا يتلقاه عنه، ولا يرفع به رأسا، كما يبينه ابن القيم: (وَأَمَّا كُفْرُ الْإِعْرَاضِ فَأَنْ يُعْرِضَ بِسَمْعِهِ وَقَلْبِهِ عَنِ الرَّسُولِ، لَا يُصَدِّقُهُ وَلَا يُكَذِّبُهُ، وَلَا يُوَالِيهِ وَلَا يُعَادِيهِ، وَلَا يُصْغِي إِلَى مَا جَاءَ بِهِ الْبَتَّةَ..)[2]، والملاحظ أن الاعراض الذي جاء به الناقض العاشر هو خصوص عدم التعلم والعمل، وهي قضية جزئية، ثم التذييل بـ(ولو لم يجحد) وهل الكفر إلا الجحود؟؟

أما عدم التعلم والعمل فهي قضية فرعية لاعقدية، لكن تم نقلها كما هو المعتاد لديهم من مجال الفروع إلى مجال الأصول، والإعراض عن دين الله إنما يكون كفرا إذا كان بنحو كلي كما صرح بذلك بعض علماء السلفية، عندما نقل تفصيل الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ في جواب مفصل حول ذلك: (إن أحوال الناس تتفاوت تفاوتاً عظيماً، وتفاوتهم بحسب درجاتهم في الإيمان؛ إذا كان أصل الإيمان موجوداً، والتفريط والترك إنما هو فيما دون ذلك من الواجبات والمستحبات، وأما إذا عدم الأصل الذي يدخل به الإسلام، وأعرض عن هذا بالكلية فهذا كفر إعراض،... ولم نقف على من نقل الإجماع في هذا النوع من الكفر)[3]، ويتضح من كلامه انه يدرك التفاوت بين الناس من حيث استعدادهم للتعلم، مشيرا الى ان التفريط والترك يكون من قبيل الفروع لا الأصول، ثم إن ترك التعلم لا يندرج تحت الإعراض، وليس هو الاعراض الكلي، لذلك فإن اعتبار ترك التعلم والعمل به من موجبات الكفر غير تام، ولا يمكن التسليم به.

والذي يتضح من عنوان هذا الناقض أن مجرد الإعراض عن التعلم لا يمكن أن يكون كفرا محضا، فالتكفير يستلزم القطع من حال المنكر، والإعراض الظاهري في مسألة التعلم لا تعد معيارا لا وضحا ولامقطوعا ولا معقولا..

1- عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام: 230

2- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين: 1 /347

3- ظ: الوهيبي، محمد بن عبد الله، نواقض الإيمان الاعتقادية: 128 - 129

المبحث الثاني

التكفير المترتب على فكرة الولاء والبراء

تعـد مفردتا الـولاء والبراء مصطلحين مركبين يعبران عن عقيدة راسـخة من عقائد السلفية، تحولت فيما بعد من فكرة دينية ثانوية إلى أصل إيماني يدخل شرطا في الإيمان ليتشكل في ضوء ذلك معيارٌ للتكفير، والجدير بالذكر ان الولاء والبراء فكرتان ثابتتان في المعرفة الدينية، لكن ينبغي ان يتم ادراكهما بشـكل ينسـجم مع ما تقتضيه النصوص الدينية من دون المبالغة في جعلهما فاصلا اقصائيا يسـتدعي الاعتباط في التكفير، وحتى يتم اسـتجلاء الموضوع لابد من تناول مفهوم الولاء والبراء وكيفية تحولهما النظري، ومن ثم تتم مناقشـة المسألة في ضوء معايير علمية مسلم بها.

المقصد الأول: مفهوم (الولاء والبراء):

في هـذا المقصد يتم تناول مفهومي الولاء والبراء وطبيعة اسـتعمالهما في المعرفة الدينية وحسب الفروع الآتية:

الفرع الأول: الولاء والبراء في اللغة

الولاء في اللغة مصدر الفعل والى[1]،والموالاة التتابع واتخاذ الولي، وسـمي بذلـك لأنـه من تتولى طاعتـه من غير ان يتخللهـا عصيان[2] وقيـل هي اتخاذ النـاصر وقيل المـوالاة هي المحبة والنصرة، فالقوم الذيـن لديهم ولاء هم من كانوا يداً واحدةفهو اسـم للحليف والناصر[3]، وتطلق مفردة الولاء لغةً على النصرة والاتباع والقرب من الشيء فيقال تولاك الله اي نصرك، وورد اللفظ

1- ظ: الفراهيدي، الخليل بن احمد، كتاب العين:2 /197، وكذلك :8 /365.

2- ظ: الجرجاني، التعريفات ،1 /85،ابن منظور،لسان العرب، 1 /400ـ 407.

3- ظ: الفيروزابادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط :2 /468، الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح في اللغة:2 /295، ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة: 1 /236.

في القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها: قوله تعالى: (ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ)[1].

وقد وردت لفظة ولي غالباً معطوف عليها بكلمة نصير بشكل متكرر في القرآن الكريم، ففي قوله تعالى: (أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ)[2]، دلالة على انه ما من معنى واحد، او على نحو التقارب مع الالتزام بأن العطف يقتضي التغاير فيكون معنى الولي غير مختلف كثيراً عن النصير.

وجاء في موضع آخر معطوفا عليه لفظ شفيع قال تعالى: (وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ)[3] فهو ضمن معنى النصرة والمساندة.

والولاء: مصدر المولى والوالي: المعتق والحليف والولي[4]،والموالاة: اتخاذ المولى.[5]

إذن يطلق الولاء لغة على عدّة معان منها: المحبة، والنصرة، والاتباع، والقرب من الشيء، والدنو منه، والبراء لغة يطلق على عدة معان أيضاً منها: البعد، والتنزه، والتخلص، والعداوة.[6]

والولاء قريب من الولاية وهي النصرة والمحبة والإكرام والاحترام والكون

1- سورة محمد: 11

2- سورة البقرة: 107

3- سورة الانعام: 51

4- ابن فارس، احمد،معجم مقاييس اللغة: 6 /141142

5- ظ: الفرهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين: 8 /365، الراغب الاصفهاني، الحسين، مفردات ألفاظ القرآن: 885887، ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: 1 /400407

6- ظ: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: 1 /354356

مـع المحبوبين ظاهراً، قال تعالى: (اللَّـهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[1] [2].

وفرق بين المولاة والتولي، أما التولي؛ فهو الذي نزل فيه قول الله عز وجلّ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّـهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)[3].

وضابط التولي: هو نصرة الكافر على المسلم وقت الحرب بين المسلم والكافر، قاصداً ظهور الكفار على المسلمين، فأصل التولي: المحبة التامة، أو النصرة للكافر على المسلم، فمَن أحب الكافر لدينه؛ فهذا قد تولاَّه تولياً، وهذا كفر، وأما موالاة الكفار؛ في مودتهم، ومحبتهم لدينهم، وتقديمهم، ورفعهم، وهي فسق وليست كفراً، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّـهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ)[4]. [5]

اما البراء، فهو مصدر الفعل برئ الذي يعني الخلو، ويقال برئ السقيم اذا تخلص من المرض، وخلا منه، وأصل الباب انفصال الشيء من آخر فيكون المراد السلامة من السقم[6].

1- سورة البقرة: 257

2- ظ: الحنفي، ابن ابي العز، شرح العقيدة الطحاوية: 403، السعدي، عبد الحمن، تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد: 422

3- سورة المائدة: 51

4- سورة الممتحنة:1

5- ظ: صالح آل الشيخ، ضابط التولي والمولاة، موقع الآلوكة: HTTP: / /MAJLES.ALUKAH.NET /

6- الفراهيدي، الخليل بن احمد، كتاب العين: 2 /177

فالبريء: الخالي وأبرأت الرجل من الدين اذا أخليت ذمته، ويبرأ المريض براءً اذا خلا من المرض[1]

ويقـال: أنامن هـذا الأمر براء اي منه خلي، وبرأت شريكـي، اذا فارقته وتبارأ الشريـكان اذا تفاصلا وافترقا، وبارأ الرجل والمرأة اذا صالحها على الفراق، ومن معانيـه التنـزه عـن المذموم والتباعـد والمزايلة[2]، فـإذا قيل تـبرأ الله من المشركين فكأنه باعدهم من رحمته، فبرأ من كذا أي نزهه عنه، كمن يبرأ من الذنب والتهمة والتبرؤ مبالغة في الابتعاد[3]، عن أمر ما.

وقـد ورد الفعـل في القـرآن الكريـم في الغالـب مشـيرا الى الابتعاد عـن أفعال بعينهـا، فقد قال في أكثر من موضـع: (وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُـونَ)[4]، وقال: (وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْأَنتُم بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ [5]، وورد في القـرآن قوله: (فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَـرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ)[6]، ولم يرد الفعل برؤ من الانسـان إلا على لسان الشـيطان فقد جاء فيه قوله تعالى: (كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّـهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ) [7].

1- الفيروزابادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط: 2 /441

2- ظ: الصاغاني، العباب الزآخر، 1 /3، الازهري ،تهذيب اللغة ،5 /105

3- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: 1 /31

4- سورة الانعام: 19

5- سورة يونس: 41

6- سورة الشعراء: 216

7- سورة الحشر: 16 وسورة الانفال: 48

الفرع الثاني :الولاء والبراء اصطلاحا

الولاء شرعاً: هو نصرة المسلم للمسلم، ومحبته واكرامه واحترامه، والكون مع المحبوبين ظاهراً وباطناً[1].

وأما البراء شرعاً: فهو البعد والخلاص والعداوة بعد الإعذار والإنذار.[2]

إن مفهوم البراءة كما جاء في القرآن الكريم يستعمل في الأفعال المذمومة كما في قوله تعالى على لسان ابراهيم (عليه السلام): (إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ)[3] في حين تم تكرار أن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، وأن اليهود بعضهم أولياء بعض[4]، فصار الولاء للأشخاص والافكار والبراء من الأفكار دون الاشخاص، وهي ملاحظة دقيقة تسهم في إبراز الرحمة الإلهية التي تمنح الإنسان فرصة أخرى للإيمان مهما بلغ من الكفر.

ويتضح الولاء بحسب الاستعمال القرآني من خلال الآتي:

1ـ قوله تعالى: (أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ)[5]، قال الطبري :أي لا ناصر لكم غيري[6].

2ـ قوله تعالى: (وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ)[7]. قال الطوسي: الولي هنا هو القيم بالأمر[8]، والملاحظ أن لفظ ((نصير)) غالبا ما يُعطف على ولي بحيث يتضح أنهما يدلان

1- ظ: ابن تيمية، احمد ابو المجد، الفرقان: 53 + الدررالسنية في الاجوبة النجدية: 2 /325 + الموالاة والمعادات: 28/ 1

2- انظر للتعريف الاصطلاحي للولاء والبراء: الحنفي، ابن ابي العز، شرح العقيدة الطحاوية: 403، السعدي، عبد الرحمن، تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد: 422

3- سورة الانعام: 78.

4- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: 1 /201

5- سورة البقرة: 107

6- الطبري، محمد بن جرير، البيان في تأويل آي القرآن: 2 /484

7- سورة البقرة: 120

8- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: 1 /3981 /398

على معنى متقارب، فقد جاء فيقوله تعالى: (لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّـهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّـهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّـهِ الْمَصِيرُ)[1]، فيتفق الطوسي[2]، مع الطبري[3] في: أن هذا نهي عن اتخاذ المؤمنين الكفار أعواناً وأنصاراً، ثم وضح الطبريقوله بأنه لا توالوهم على دينهم وتظاهروهم على المسلمين من دون المؤمنين بل إن الولاية التي بمعنى النصرة قد حجبت عن المسلم غير المهاجر قال تعالى: (وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا)[4]، ثم عقب قائلا: أي حتى يخرجوا من دار الشرك ويفارقوا أهلها الذين هم بالله مشركون الى دار الاسلام[5]، فدار لفظ الولاية مدار المؤازرة سواء بالنصرة أم الانضمام الى بعضهم.

3ـ قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّـهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)[6]، لقد ذكر المفسرون عدة روايات في سبب نزولها، فقد أورد الطبري أنها نزلت في عبد الله بن أبي سلول الذي تمسك بحلفه مع اليهود بعد ما أظهروا عداوتهم لله وللرسول[7]، وبذلك يتبين أن المعيار هو العدوان الواقع أو المتوقع من مجموعات يكون موقف المسلم منها البراء بسبب عدوانها على المسلمين وليس بسبب الكفر فقط.

4ـ قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ)[8]، أي

1- سورة ال عمران: 28

2- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: 1 /3982/ 433

3- ينظر تفسير لفظة الوالي: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن: 2 /489، 6 /141، 142، 564

4- سورة النساء: 89

5- الطبري، محمد بن جرير، البيان في تأويل آي القرآن: 2 /485

6- سورة المائدة: الاية 51

7- الطبري، محمد بن جرير، البيان في تفسير القران:2 /485

8- سورة الممتحنة: الاية،1

توالونهم وتنصرونهم[1]. ويلاحظ في الآية أن المناط هو النهي هو العداوة لله والعداوة للمسلمين، أي أن معيار عدم الولاية ليس الكفر فقط، بل الملاحظ فيها معنى الاعتداء.

5ـ قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[2]. قال المفسرون أنها نزلت في طالب بن أبي بلتعة حين كتب الى قريش يخبرهم بعزم النبي (صلى الله عليه واله)على فتح مكة[3].وتسييره الجيوش باتجاه مكة، فأخبر الله نبيه فأرسل الى من يحمل كتابه، وبذلك نزلت، قال الطوسي: نهى الله عن موالاتهم في أمر الدين، فأما في أمر الدنيا ،فلا بأس في مجالستهم ومعاشرتهم وغاية ما تدل عليه الآية أن أمر الدين مقدم على النسب[4].

أما لفظة البراءة فلم ترد في القرآن الكريم بالقدر الذي وردت به لفظة الولاء والتولي وفيما يأتي ذكر لبعض ورودها:

1ـ جاء في سورة التوبة قوله تعالى: (بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّـهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿1﴾ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّـهِ ۙ وَأَنَّ اللَّـهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ﴿2﴾ وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّـهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّـهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّـهِ ۗ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿3﴾)[5]

ومعناه انقطاع العصمة ورفع الايمان والخروج من العهود التي عاهد بها

1- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، 9 /404

2- سورة التوبة: الاية،23

3- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: 5 /24

4- المصدر نفسه: 5 /24

5- سورة التوبة: 1ـ3

المشركين بإعطائهم أربعة أشـهر وبعدها فإن الله بريء من المشركين ورسـوله أي مـن عهـده مع المشركين، وقيـل إن الـبراءة الأولى في النص لإنهـاء العمل بالعهد، والبراءة الثانية لقطع الموالاة والاحسان مع المشركين[1]، ومعنى ذلك تغيير في سياسة الرسول (صلى الله عليه وآله)معهم بسبب عدم التعايش معهم وهو معنى محتمل.

2 ـ و في سـورة يونـس قوله تعالى: (وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ)[2].أي لكم جزاء عملكم وأنتم بريئون مما أعمل، وأنا بريء مما تعملون أي أن لكل جزاء عمله[3].

والملاحظ هنا هو البراءة من الأعمال لا من الأشـخاص، والبراءة بحدود هذا المعنـى تدل على العزلـة والانقطاع عنهم، من دون أي إشـعار بترتيب آثار الكفر عليهم من القتل واستحلال المال..

ومما تقـدم تتم ملاحظة الولاء والـبراء في المنظور القـرآني لم تأخذ ذلك الحيز العقائـدي الـذي يمكـن أن تكـون معـه فكـرة الـولاء والـبراء مفصلا أساسـيا مـن مفاصـل الإيـمان والكفر، وبعبـارة آخرى، لم تـبرز أهميتها الكـبرى في ضوء الاسـتعمال القرآني، فضلا عن تباين استعمال المفردتين كما تم بيانه من حيث كون الـولاء يكون للأشـخاص والأفكار، في حين يكاد ينحصر الـبراء في الأفكار، مما يكسـب المسـألة طابعا إرشاديا أكثر مما هو تشريعيا أو عقائديا، بل تبقى المسألة في حدود ظروفها الواقعية والتي تكون سياسية على الأغلب.

1- ظ: الطبرسي، ابو علي، جوامع الجامع: 2 /45

2- سورة يونس: الاية،41

3- ظ: الطبرسي، ابو علي، مجمع البيان: 5 /8. القاسم بن سلام، الاموال:1 /431

الفرع الثالث: تشكل عقيدة الولاء والبراء

في ظل تناول المفسرين المتقدمين تتضح معالم أولية عن فكرة الولاء والبراء، من خلال النظر في الآيات القرآنية المتناولة لمفردتي (الولاء والبراء).

ذكر القرطبي في قوله تعالى: (وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ)[1] أي: من فوض أمره إلى الله وامتثل أمر رسوله ووالى المسلمين فهو من حزب الله" [2].

وأورد ابن كثير: "فكل من رضي بولاية الله ورسوله والمؤمنين فهو مفلح في الدنيا والآخرة، ومنصور في الدنيا والآخرة، ولهذا قال تعالى في الآية الكريمة: (وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ...)" [3].

والملاحظ من قول كل منهما أن فكرة الولاء والبراء في الآية لا تتعدى حدود (المعية) الصالحة والانتماء للحق، وقد تم التركيز على فضل ذلك الانتماء، دون المقابلة في ذكر مفردة (البراء) كما هو متبع لدى الاتجاه السلفي في ضوء الفرع اللاحق.

وذكر الرازي في تفسير قوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)[4]: "أمر في هذه الآية بموالاة من يجب موالاته، وقال: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...) أي المؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة" [5].

وذكر الكلبي: "ذكر الوليّ بلفظ المفرد إفراداً لله تعالى بها، ثم عطف على اسمه تعالى الرسول عليه الصلاة والسلام والمؤمنين على سبيل التبع، ولو قال إنما

1- سورة المائدة:56

2- القرطبي، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن: 3 /571.

3- الرازي، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم: 2 /71.

4- سورة المائدة: 55

5-الرازي، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم: 4 /382.

أولياؤكم لم يكن في الكلام أصل وتبع"[1].

ومن الاستعمالات القرآنية ما تعلق بالولاء للطاغوت، قال تعالى: (اللَّـهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۖ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[2]، والمراد بالطاغوت: "يعني الأنداد والأوثان الذين يعبدونهم من دون الله أي: كل ما عبد من دون الله من شجر أو حجر أو كوكب أو إنس أو جن، أو ملك أو حيوان... الخ.[3]

ومنها ما تعلق بالولاء للظلمة كالمنافقين، قال تعالى: (وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۖ وَاللَّـهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ)[4]، والمراد بالظالمين: قال ابن عباس وابن زيد: "يريد أن المنافقين أولياء اليهود"[5].

والظالم يشمل الذي يتبع غير المنهج الحق، ويخاصم أهل الحق، فهو ظالم لنفسه ومن النصوص القرآنية التي يدل ظاهرها على كفر وارتداد من يوالي الكفار قوله تعالى: (لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّـهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً)[6]، قال الطبري في تفسير الآية: ومعنى ذلك: لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار ظهراً وأنصاراً توالونهم على دينهم، وتظاهرونهم على المسلمين من دون المؤمنين، وتدلّونهم على عوراتهم فإنه (من يفعل ذلك فليس من الله في شيء) يعني بذلك فقد برئ من الله وبرئ الله منه بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر[7].

1- الغرناطي، محمد بن احمد، التسهيل لعلوم التنزيل 1 /181.

2- سورة البقرة: 257

3- ظ: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن: 3 /21.

4- سورة الجاثية:19

5- انظر: القرطبي، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن: 8 /464، الشوكاني: علي، فتح القدير: 5 /8.

6- سورة آل عمران: 28

7- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن: 3 /228.

وهنا صورة مشددة تتعلق بخيانة المسلمين وعدم نصرتهم في الظروف السياسية الحساسة التي تستدعي ولاءً خالصا للأمة الإسلامية.

فهـذه حدود التصور المبكر لفكرة الولاء والبراء، بل كانتا فكرتين منفصلتين، وقد تمت الممازجة بينهما لدى الاتجاه السلفي.

المقصد الثاني: تحول فكرة الولاء والبراء إلى أصل اعتقادي:

تقـوم عقيدة الولاء والبراءلدى التصور السـلفيعلى الحب والبغض، وثنائية الحب والبغض يتم اسـنادها – لديهم– إلى ثنائية الإيمان والكفر، وهذه الثنائية حتمية في ضوء ما يُفاد من النصوص الدينية، وعلى أساسـها تم توظيف الولاء والـبراء من خلال الحب والبغض لتكـون معيارا لتحقق الإيمان والكفر، يقول ابـن تيميـة: (عـلى المؤمن أن يعـادي في الله ويوالي في الله، فـإن كان هناك مؤمن فعليـه أن يواليهوإن ظلمهفإن الظلم لا يقطع الموالاة الإيمانية، قال تعالى: (وَإِن طَائِفَتَـانِ مِـنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُـوا فَأَصْلِحُـوا بَيْنَهُمَا)[1]، فجعلهـم إخوة مع وجود القتـال والبغي، وأمر بالإصلاح بينهم، فليتدبر المؤمن: أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك. فإن الله سـبحانه بعث الرسل، وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله فيكون الحب لأوليائـه والبغـض لأعدائه، والإكـرام والثـواب لأوليائه والإهانـة والعقاب لأعدائـه، وإذا اجتمـع في الرجل الواحد: خير وشر، وفجور وطاعة، ومعصية وسـنة وبدعـة اسـتحق من المـوالاة والثواب بقدر مـا فيه من الخير، واسـتحق مـن المعاداة والعقاب بحسـب ما فيه مـن الشر، فيجتمع في الشـخص الواحد موجبـات الإكرام والإهانة كاللص تقطع يده لسرقته، ويعطى من بيت المال ما يكفيه لحاجته. هذا هو الأصل الذي اتفق عليه أهل السـنة والجماعة، وخالفهم الخوارج والمعتزلة ومن وافقهم)[2].

1- سورة الحجرات: 9

2- ابن تيمية، احمد ابو المجد، مجموع الفتاوى: 28 /208

ولمّا كان الولاء والبراء مبنيين على قاعدة الحب والبغض... فإن الناس في نظر الاتجاه السلفي بحسب والولاء والبراءثلاثة أصناف:

الأول: مـن يحب جملـة. وهو من آمن بالله ورسـوله، وقام بوظائف الإسـلام ومبانيـه العظام علماً وعمـلاً واعتقاداً. وأخلص أعماله وأفعاله وأقواله لله، وانقاد لأوامـره وانتهـى عـما نهـى الله عنـه، وأحـب في الله، ووالى في الله وأبغض في الله، وعادى في الله، وقدم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم على قول كل أحد كائناً من كان[1].

الثـاني: من يحـب من وجه ويبغـض من وجه، فهو المسـلم الـذي خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فيحب ويوالى على قدر ما معه من الخير، ويبغض ويعادى على قـدر ما معه من الشر ومن لم يتسـع قلبه لهذا كان ما يفسـد أكثر ممـا يصلح.. وإذا أردت الدليل على ذلك فهذا عبد الله بن حمار،[2] وهو رجل من أصحاب رسـول الله صلى الله عليه وسلم - كان يشرب الخمر، فأتي به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلعنه رجل وقال: ما أكثر ما يؤتى به، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ((لا تلعنه فإنه يحب الله ورسـوله))[3] مع أنه صلى الله عليه وسـلم لعن الخمر وشاربها وبائعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه[4].

الثالـث: من يبغـض جملة، وهو من كفر بـالله وملائكته وكتبه ورسـله واليوم الآخـر، ولم يؤمـن بالقدر خـيره وشره، وأنه كله بقضاء الله وقـدره وأنكر البعث بعد الموت، وترك أحد أركان الإسلام الخمسة، أو أشرك بالله في عبادته أحداً من الأنبياء والأولياء والصالحين، وصرف لهم نوعاً من أنواع العبادة كالحب والدعاء، والخـوف والرجـاء والتعظيـم والتوكل، والاسـتعانة والاسـتعاذة والاسـتغاثة،

1- ابن سحمان، ارشاد الطالب: 13

2- ظ: العسقلاني، ابن حجر، الاصابة في معرفة الصحابة: 4 /275

3- ظ: البخاري، محمد بن اسماعيل، المسند الجامع: 6 /78

4- الطبراني، سليمان بن احمد، المعجم الاوسط: 2 /93

والذبـح والنذر والإبانة والذل والخضوع والخشـية والرغبة والرهبة والتعلق، أو ألحد في أسمائه وصفاته واتبع غير سبيل المؤمنين، وانتحل ما كان عليه أهل البدع والأهواء المضلة، وكذلك كل من قامت به نواقض الإسلام العشرة أو أحدها.[1]

ويلخِّص ابن تيمية المسـألة بقولـه: (الحمد والذم والحـب والبغض والموالاة والمعادة إنما تكون بالأشـياء التي أنزل الله بها سـلطانه، وسـلطانه كتابه، فمن كان مؤمناً وجبت موالاته من أي صنف كان، ومن كان كافراً وجبت معاداته من أي صنـف كان، قال تعـالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّـهُ وَرَسُـولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُـوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّـلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُـمْ رَاكِعُونَ ﴿55﴾ وَمَن يَتَوَلَّ اللَّـهَ وَرَسُـولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُـوا فَإِنَّ حِـزْبَ اللَّـهِ هُـمُ الْغَالِبُونَ ﴿56﴾)[2]، وقـال: (يَا أَيُّهَا الَّذِيـنَ آمَنُوا لَا تَتَّخِـذُوا الْيَهُـودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَـاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَـن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّـهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)[3][4].

وقـد أفـاد منها ابن تيميـة على أنها قضية ذات أبعاد شـاملة ودائمة من دون أن تكـون خاضعـة للمتغير الزماني، فقـد ارتكز على الجانب الثابـت منها ليوظفه في جانب آخر يؤسس لمائز أو فيصل جديد بين الإيمان والكفر.

إن التحـول المهـم في نظرية الولاء والبراء قد حصل في فكـر ابن تيمية الذي يعد من أهم مصادر الاتجاه السلفي، فقد أعطى في كتبه ورسائله لموضوع الولاء والبراء أهمية بالغة، فالكافر عند ابن تيمية يعم كل من ليس مؤمنا برسالة الاسلام كما يفهمها هو، وهو كل من انطبق عليه وصف الكافر، فهو مسـتحق للبراءة حتى اذا أحسـن الى المسـلمين من غيرهم ،أو حتى أذا كان مسـلماً وأعتمد مسـلكاً غير مسـلكهم[5].

1- التبريزي، الميرزا جواد،ارشاد الطالب: 19

2- سورة المائدة: 55- 56

3- سورة المائدة: 51

4- ابن تيمية، احمد ابو المجد، مجموع الفتاوي: 10 / 108

5- المصدر نفسه: 6 / 109

وكمثـال عـلى ذلك يقـول: (اذا رأيت النـصراني أغمض عيني كراهـةً أن ارى عدو الله)[1]. ويتضح مدى التطرف من ابن تيمية إذ أن رسول الله(صلى الله عليه واله) لم يغفل او يهمل اليهود الذين سكن معهم، لا في حالة السلم ولا في حالة الحرب وقد تعايش معهم مدة طويلة كما هو واضح في طريقة حكمه في المدينة.

ويرى ابن تيمية أن الأصل بغض أعداء إلله الا في حالة الطمع في إسلامهم[2]. فيقول: (أما إذا لعن المسلم دين اليهود الذين هم عليه في هذا الزمن، فلا بئس به في ذلك فأنهم ملعونون هم ودينهم)[3].

ويعقب ابن تيمية على قوله تعالى: (تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ ﴿80﴾ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ)[4]،بقوله:(لقد ذكر النص للجملة الشرطية فعل الشرط وجوابه والـشرط يقتضي تحقـق جوابه إذا وجد المشروط، وأن الحـرف (لو) يقتضي انتفاء الشرط مع انتفاء المشروط، فقد دلت الآية على أن الايمان ينافي أتخاذهم أولياء، ولا يجتمـع الايـمان واتخاذهم أولياء في القلب ودل عـلى أن من أتخذهم أولياء لم يفعل الأيـمان الواجـب بالله والنبي وما أنزل اليه)[5]. بحيـث أنه يفهم الإيمان الوارد في الآيـة على أنه الإيمان المنجي المسـاوق للإسـلام، في حين يمكـن حمل لفظ الإيمان في الآيـةفي قولـه يؤمنون عـلى الإيمان الحقيقـي، لذلك تم تذييـل الآية بـوصفهم فاسقين، والفسق غير الكفر.

ويقرر ابن تيمية في موضع آخر (أن شهادة لا اله الا الله تقتضي الا يحب المسلم

1- المصدر نفسه: 10 /638

2- السمهوري، رائد: نقد الخطاب السلفي(ابن تيمية أنموذجاً): 41

3- ابن تيمية، احمد ابو المجد، مجموع الفتاوي: 35 /121

4- سورة المائدة: 80ـ81

5- ابن تيمية، احمد ابو المجد،كتب الايمان: 14

إلا الله ولا يبغض إلا لله، ولا يوالي إلا لله، وأن يحب ما أحبه الله، و يبغض ما أبغضه الله)[1]. و(أن المؤمنين أولياء الله وبعضهم أولياء بعض، والكفار أعداء الله وأعداء المؤمنين، وقد أوجب الموالاة بين المؤمنين، وبيّن أن ذلك من لوازم الايمان ونهى عن موالاة الكفار وبين أن ذلك منتفٍ في حق المؤمنين)[2]، ليتحقق أن جوهر الأيمان وماهيته يتجسد في الموالاة للمؤمنين والمعاداة لغيرهم، ولا يجتمع مع موالاة المؤمنين محبة غيرهم ومن لم يكن على وصف ابن تيمية فهو غير مؤمن.

وهذا التصور يحيل الإيمان والكفر الى دائرة ضيقة تتمثل في الولاء والبراء من دون ملاحظة الحيثيات الموضوعية لكيفية التولي والتبري وموقعهما الحقيقي ضمن المعرفة الدينية.

ولا يكتفي ابن تيمية بوجود الموالاة والمعاداة في القلب، وإنما يطلب أن تكون ظاهرةً قال: ((وأعلم أنه وأن كانت البغضاء متعلقةً بالقلب، فإنها لا تنفع حتى تظهر أثارها وتبين علامتها، ولا تكون كذلك حتى تقترن بالعداوة والمقاطعة فحينئذ تكون العداوة والبغضاء ظاهرتين))[3]، وهكذا يضع السلفيون للموالاة مجموعة أفعال يجب أن يقوم بها المسلم حتى تتحقق منه الموالاة، ويضعون للمعاداة مجموعة مفاهيم وأفعال على المسلم القيام بها حتى تتحقق المعاداة ،ومن تلك الافعال:

1ـ الهجرة من بلدان الكفر الى بلاد المسلمين مع أن الظاهر من قول النبي (صلى الله عليه وآله): ((لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية))[4].هو انتهاء فرض الهجرة بفتح مكة.

2ـ مناصرة المسلمين ومعاونتهم بالنفس والمال واللسان ومواساتهم في الألم

1- ابن تيمية، احمد ابو المجد، الاحتجاج بالقدر: 62

2- ابن تيمية، احمد ابو المجد، مجموع الفتاوي: 28 /199

3- ابن تيمية، احمد ابو المجد،سبيل النجاة: 44

4- النووي، محمد حياة، المسند الجامع: 10 /174

والسرور ونصحهم وتوقيرهم وعكس ذلك مع الكفار.

ويجعل الفكر السلفي الولاء والبراء أمرين متلازمين، فلا يكون ولاء دون براء ولا براء دون ولاء، ويمكن أن ينتفي الولاء بنظرهم بمجرد الرضا بكفر الكافرين، وعدم تكفيرهم أو الشك بكفرهم، أو تصحيح أي مذهب لهم، والتحاكم اليهم والركون إليهم، واتخاذهم بطانة، والرضا بأعمالهم، والتشبه بهم، والتزيِّي بزيهم، والإقامة في بلادهم، والسفر إليها ولو لغرض النزهة ومتعة النفس، وهكذا يتم نقل تلك الأفعال من مجال التشريع إلى مجال العقائد لتكون من معايير الكفر التي يمكن أن يقع فيها الكثير من المسلمين[1].

كذلك تحقق البراءة والمعاداة للكفار لديهم بعدم اتباعهم بأي أمر من الامور، ومعصيتهم فيما أمروا به، وترك مودتهم والتشبه بهم في الافعال الظاهرة، فيقول ابن تيمية: (لا تقلدهم حتى في ما فيه مصلحة لنا، لأن الله اما ان يعطينا في الدنيا مثله او خيراً منه، وأما ان يعوضنا عنه في الآخرة)[2].

ومن خلال تتبع مصادر الفكر السلفي تمت ملاحظة أن فكرة الولاء والبراء قد أضيف لها الكثير من الإضافات التي من شأنها أن تحول الفكرة من طابعها الديني العام إلى كونها أصلا إيمانيا مستقلا، كما يتضح في قول محمد بن عبدالوهاب: (إن الانسان لا يستقيم له دين ولا إسلامولو وحد الله وترك الشركإلا بعداوة المشركين والتصريح لهم بالعداوة، وإن الانسان إذا أظهر للمشركين الموافقة على دينهم خوفاً منهم، ومداراة لهم، ومداهنة لدفع شرهم، فإنه كافر مثلهم، وإن كان يكره دينهم، ويبغضهم ويحب الإسلام والمسلمين)[3].

وهذا الرأي ينافي حقيقة كون الإكراه على الكفر ليس بكفر، وهي فكرة مجمع عليها ويشهد لها القرآن الكريم بقول تعالى: (مَن كَفَرَ بِاللَّـهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ

1- ظ: سليمان بن عبدلله، أوثق عرى ألأيمان: 48

2- ابن تيمية، احمد ابو المجد: أقتضاء الصراط المستقيم مخالفة اصحاب الجحيم: 172

3- سليمان بن عبد الله :الدلائل: 41.

أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)[1].

ومعنى الولاء عندهم حب الله والرسول والصحابة والمؤمنين ونصرتهم، والبراء بغض الكافرين والمبتدعين ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان واليد[2].

وتطورت فكرة الولاء من الموالاة العامة في المسلمين الى موالاة لجماعة خاصة منهم، وتحولت البراءة كما وردت في النص من المشركين المعتدين على أهل الاسلام الى عموم غير المسلم، وإن كان معاهداً، ومحسناً أو صاحب فضل على المسلمين ثم عممت على كل من يخالف مسلك تلك الجماعة المتشددة فكل من خالفهم في الرأي، فتجب البراءة منه بدل النصح والمناصحة. [3]

يقول سيد قطب: (إن الولاية المنهي عنها هي ولاية التناصر والتحالف ولا تتعلق بأتباعهم في دينهم، إذ المسلمون في تحالفهم مع غير المسلمين يحسبون أن ذلك جائز وهو كفر وشرك)[4]، بمعنى أن اتباع دينهم أمر مفروغ من منعه، وإنما المقصود هو التحالف معهم.

1- سورة النحل: 106

2- مجموعة مؤلفين، الحركات الاسلامية في الوطن العربي: 1 /113

3- مجموعة مؤلفين، الحركات الاسلامية في الوطن العربي: 1 /113

4- سيد قطب: في ظلال القرآن: 2 /909

المقصد الثالث: نقد أدلة عقيدة الولاء والبراء

يستدل السلفيون على رؤيتهم التي تم عرضها للولاء والبراء بمجموعة من الأدلة القرآنية والروائية:

الفرع الاول: نقد استدلالهم بالقرآن الكريم:

فمن القرآن الكريم استدلوا بالعديد من الآيات وسيتم تقديم أنموذجين مهمين:

الأنموذج الأول: قوله تعالى: (لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ)[1]، وهذه الآية إخبار منفي وتعد الجملة المنفية (لا يتخذ المؤمنون الكافرين) إحدى صيغ النهي عند الفقهاء وينصرف لفظ الكافرين في الآية الى من جحد الوحدانية أو نبوة محمد (صلى الله عليه وآله)، أو المعاد، واختلف المفسرون في جملة (مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) على قولين :

أحدهما: أي مع وجود المسلم فلا يُولّى الكافر، فإذا كان بالمؤمن كفاية في أداء المهام اكتفي به[2].

ثانيهما: أن كلمة "دون" تعني غير، أي من غير المؤمنين[3]، والمهم في المسألة هو دلالة قوله تعالى: (فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ)[4]، التي استفادوا منها الكفر، إذ لم تتفق كلمة المفسرين على أن هذه الآية دالة على الكفر[5] أو تصلح دليلا على التكفير، وتنص هذه الآية على أن هذا الحكم هو حكم الله في الوضع الطبيعي، أما في حالة إكراه المسلم وإجباره على موالاتهم بالضغط والتهديد وحالات خوفه

1- سورة ال عمران: 28

2- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: 1 /60

3- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 5 /420

4- سورة ال عمران: 28.

5- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 5 /420

على نفسه فهو مستثنى من الحكم، ويناقش استدلالهم بأمور:

إن سبب نزول الآية يشير إلى ظرف صعب وحساس بين المسلمين وغيرهم، فقد كان لعبادة بن الصامت حلفاء من اليهود وأراد أن يستعين بهم في معركة الأحزاب فعرض الأمر على النبي(صلى الله عليه وآله) فنزلت، وغاية ما تدل عليه الآية أن مع وجود المسلم وكفايته لا يستعان بغيره[1]، لذلك جاء قوله: (وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّـهِ فِي شَيْءٍ) الجملة التي لا تصلح دليلاً على التكفير لأن موالاة المسلم للكافر لا تخلو من وجوه[2]:

أحدها: أن يكون راضياً بكفره ويعتقد بصحة دينه، وهذا ممنوع شرعاً ولكن دون التكفير.

ثانيها: أن يكون معه معاشراً معاشرة جميلة بحسب الظاهر، وهذا غير ممنوع عند أغلب المفسرين إلا اصحاب الاتجاه السلفي، ومنهم ابن كثير الذي يرى ان كلمة (فَلَيْسَ مِنَ اللَّـهِ فِي شَيْءٍ) معناها قد برئ من الله الذي تصلح مستنداً للتكفير وإخراج المسلم من الدين.

ثالثاً: إن الموالاة عبارة عن محبة وقرابة مع اعتقاد أن دينه غير صحيح، وهذا لا يوجب الكفر وإن كان منهيا عنه، ويؤيد هذا أن النهي عن موالاة الكافر وقد ورد في آيات آخرى، وقد عقب عليه النص بتعقيبات مثل: ((إن من يفعلها فقد ضل سواء السبيل)) أو كقوله: (إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ)[3]، ولم يصرح النص بالكفر والتكفير، على أن الراجح هو أن علة النهي عن موالاتهم المنصوص عليها هي العدوان لا الكفر.

ويرى الزمخشري أن معنى: (يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ)[4]، أي

1- المصدر نفسه: 5 /421.

2- ظ: عبد الامير كاظم زاهد، إشكالية فهم النصوص المرجعية لدى الأصوليات الإسلامية المعاصرة: 376

3- سورة الانفال: 73

4- سورة ال عمران: 28

أنه منسلخ من ولاية الله[1]. ويقول أبو حيان في البحر المحيط أنه وأن نهى الله عنالمعاشرة إلا أنه قرر للمنهيين صفة الايمان فخاطبهم: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) [2]،وهذا الخطاب يعني أنهم باقون في جماعة المؤمنين ولم يخرجوا منهما.

ويستفيد الرازي أن المسلمين لو تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه[3]، لأن موضوع الحكم اختلف عما هو في النص، وباختلاف الموضوع يختلف الحكم.

مما تقدم: فإن ما يستدل به السلفيون من عدم البراءة منهم يلزم الكفر غير تام، ولا يستقيم له دليل، لأن للموالاة درجاتٍ وأنواعًا، فليست كلها معاييرَ للكفر، وإن الآية تعني ألا يترك المسلم من دون أن يعتمد عليه ويتم الاعتماد على غيره لأن كلمة (مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) إلا اذا اعتبرناها ((من غير المؤمنين)) يكون تكراراً لا موجب له، وإن قوله تعالى: (فَلَيْسَ مِنَ اللَّـهِ فِي شَيْءٍ)[4]، لا يصلح دليلاً لفظياً على التكفير، فضلاً عن عدم ملاحظة جانب العدوان والظرف المشحون بالحرب.

الأنموذج الثاني: قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ)[5]، استدلوا بهذه الآية استنادا إلى النهي الصريح الذي يوضح أن المخالف للنهي يعد منهم وكلمة ((منهم)) أي ليس من المسلمين.

وسبب نزول هذه الآية هو قصة عبادة بن الصامت، وعبد الله بن أبي سلول كما جاء في تفسير الطبري[6]، وذهب الرازي الى أنها تتضمن النهي عن استنصارهم

1- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: 1 /60

2- الزركشي محمد بن بهادر، البحرالمحيط: 3 /188

3- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 5 /421

4- سورة ال عمران:الاية28

5- سورة المائدة: 51

6- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن: 10 /424

ومعاشرتهـم معاشرة المؤمنين، وذكر أن علـة النهي كون بعضهم أولياء بعض[1]، والآية تدل على تجنب مخالطتهم.

ويبين البيضاوي في تفسيره علة النهي إذ يقول: (لأنهم متفقون على خلافكم، ولأنهـم يـوالي بعضهم بعضاً بإجماعهم عـلى مضادتكم)[2]، والمضـادة والمخالفة، يمكـن أن تكون هـي المناط دون الكفر، ويدعم ذلك ظـروف الصراع والعدوان على المسلمين فليس السبب كفرهم بل عداوتهم.

ويفصِّـل صالـح الفـوزان القول عـلى أن معيـار الكفـر بمظاهـرة الكفار هو مظاهرتهـم لأجـل دينهـم، وأن مظاهرتهم على غـير الدين لا تكون كفـراً، وذكر أقسام مظاهرة الكفار فقال: ومظاهرة الكفار على المسلمين تحتها أقسام:

القسـم الأول: مظاهرتهم ومعاونتهم على المسلمين، مع محبة ما هم عليه من الكفر والشرك والضلال، فهذا القسـم لا شـك أنه كفر أكبر مخرج من الملة، فمـن ظاهرهم وأعانهم وسـاعدهم على المسـلمين مع محبة دينهـم، وما هم عليـه، والـرضى عنهـم، وهو مختار، غير مكـره، فإنه يكون كفـراً مخرجاً من الملة، على ظاهر قوله تعالى: " فَإِنَّهُ مِنْهُمْ "[3].

القسم الثاني: أن يعاونهم على المسلمين، لا مختاراً، بل يكرهونه على ذلك بسبب إقامته بينهم، فهذا عليه وعيد، ويخشى عليه من الكفر المخرج من الملة ...

القسـم الثالـث: من يعـين الكفار على المسـلمين، وهـو مختار غـير مكره، مع بغضه لدين الكفار، وعدم الرضا عنه، فهذا لا شك أنه فاعل لكبيرة من كبائر الذنوب، ويخشى عليه من الكفر، وقد ذكر أقساما أخرى [4].

ويتضـح أن تقييد الكفر بموالاة الكفار بـأن تكون الموالاة لأجل دين الكفار،

1- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: 2 /35

2- البيضاوي، عبد الله بن عمر، انوار التنزيل واسرار التاويل: 2 /83

3- سورة المائدة: 51

4- الفوزان، صالح، دروس في شرح نواقض الإسلام: 159160

وأن أصـل الولاء والـبراء لا ينتفي إلا بمعاداة المؤمنين لإيمانهم، أو موالاة الكفار لكفرهـم، وأن مـا دون ذلك مـن معاداة المؤمنين أو موالاة الكفـار لا يكون كفراً مخرجاً من الملة، وإن كان قادحاً في كمال الولاء والبراء.

إن الكفـر بموالاة الكفار ليس مطلقاً، بحيث يشـمل كل موالاة لهم، وإنما هو مقيد بموالاتهم لأجل دينهم.

وعـلى هـذا الوجه يفهم اشـتراط ابـن جرير للكفر بمـوالاة الكفـار أن تكون موالاتهم على دينهم، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: (لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ)[1]. فيقول: (معنى ذلك لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار ظهراً وأنصاراً توالونهم على دينهم، وتظاهرونهم على المسـلمين من دون المؤمنين، وتدلُّونهم على عوراتهـم، فإنه من يفعل ذلك "فَلَيْسَ مِـنَ اللهِ فِي شَيْءٍ"يعني بذلـك: فقد برئ من الله، وبرئ الله منه، بارتداده عن دينه، ودخولـه في الكفـر)[2]. وتفصيـل الفوزان أهون من إطلاقات غـيره مما تقدم من ناحية ملاحظة الموالاة لأجل الدين التي تدل على الميل لدين غير المسـلمين، لكن مجرد الميل لا يستوجب الكفر، فضلا عن كون الموالاة على درجات أيضا.

لقد تم تقديم أنموذجين لأبرز الآيات التي يسـتدل بها السلفيون على رؤيتهم للـولاء والـبراء من بين عـشرات الآيات، واتضـح أن الفكر السـلفي يعيد إنتاج النص القرآني بما يحقق رؤيته الخاصة، وأغلب الاستفادة منها، تتم باللازم وليس بالدلالة الصريحة القاطعة.

وأمـر خطـير مثل فكرة الـولاء والبراء إذا كان من المسـائل المؤثـرة في الايمان والكفـر فلا يمكن اسـتنباطه بالظن والتأويل، بل لابد مـن توخي القطع واليقين في مثله.

1- سورة آل عمران: 28

2- الطبري، محمد بن جرير، البحر المحيط: 5 /315

وقد أهمل الاتجاه السلفي عشرات الآيات التي تأمر المسلمين بالتعايش السلمي مع غيرهم كما في قوله تعالى: (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿8﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[1].

وهذه الآية تحدد علة النهي عن موالاة الكافر بشكل صريح وقاطع نفياً أو إثباتاً[2]، وذهب الرازي الى أن المراد بالبر: الإكرام والتفضل[3]، فيظهر من النص أن لا مانع من إكرامهم والتفضل عليهم.

يقول الطبري (وأولى الأقوال بالصواب قول من قال عني بذلك ((لاينهاكم الله...)) الآية. جميع أصناف الملل والأديان والجواز في أن تبروهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم، فجميع من لم يقاتلنا ومن لم يخرجنا من ديارنا ولم يخصص به بعضاً دون بعض ولا معنى لقول من قال إن ذلك منسوخ، لأن بر المؤمن من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة نسب أو ممن لا قرابة بينه وبينه ولا نسب غير محرم ولا منهي عنه إذا لم يكن في ذلك دلالة له أو لأهل الحرب على عورة لأهل الاسلام)[4]، وفي هذا دلاله قاطعة على رأي يخالف الفهم السلفي.

وفي قوله تعالى: (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)[5]، وفيها دلالة واضحة على مسايرتهم ومعايشتهم بالتي هي أحسن، واستثناء (الذين ظلموا) يدل على أن البراءة منهم لا علاقة لها بكفرهم.

1- سورة الممتحنه: 8 /9

2- البيضاوي، عبد الله بن عمر، انوار التنزيل واسرار التاويل: 5 /288

3- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 4 /297

4- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن:23 /333

5- سورة العنكبوت: 46

يقـول الزمخـشري: (أي بالخصلـة هي أحسـن، ومعنى ((إلا الذيـن ظلموا)) أي أفرطـوا في الاعتداء على المؤمنين)[1]، ونقـل الرازي عن المفسرين قولهم: (إن المراد؛ أي لا تجادلوهم بالسـيف وأن لم يؤمنوا إلا إذا ظلموا وحاربوا)[2]، فيكون المعيار هو الحرب، والعدوان والقتال والإخراج من الديار، لا الكفر.

ومـن ذلك قولـه: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُـمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِيـنَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِـلٌّ لَّكُـمْ وَطَعَامُكُمْ حِـلٌّ لَّهُـمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِـنَ الْمُؤْمِنَـاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَـافِحِينَ وَلَا مُتَّخِـذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَـن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُـهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)[3]،الذي أجاز طعامهم والزواج بهم وأحل طعامنا لهم، وكل ذلك يهـدر القول بالمباعـدة، وبناءً عليه أجـاز أغلب فقهاء الإسـلام حل ذبائحهم وجميـع مطاعمهم. قال الزمخشري: (به أخذ الشـافعي وهو قول عامة التابعين وبـه أخذ أبـو حنيفة وأصحابه، وقـد افتى بأن حكم الصابئـين هو حكم أهل الكتـاب)[4]. ويجيـز البيضـاوي الـزواج بالكتابية وإن كانت مـن بلاد تحارب المسلمين[5].

إن هـذه الآيـات وعـشرات مثلها تؤسـس لعلاقة طيبة سـلمية بين المسـلمين وغيرهم من أتباع الأديان والمعتقدات الأخرى على قاعدة السلم.فالسلم موجب للبر والقسـط، أما الحرب والعدوان فهو سـبب المباعدة والمقاطعة والبغض وهو الاستثناء من القاعدة[6].

1- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: 5 /216

2- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 12 /178

3- سورة المائدة: 5

4- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: 3 /25

5- البيضاوي، عبد الله بن عمر، انوار التنزيل واسرار التاويل: 3 /48

6- الكبيسي، خليل، السلام في الاسلام:188

وبنـاءً عـلى ما تقدم يمكن القـول إن الولاء والبراء إذا كانـا في ظروف الحرب والعـداوة بمعنـى أن ظـروف العـداء هي المعيار في تشـكل حكم الـولاء والبراء فذلـك يعني عدم صلة المفردتـين بالتكفير، وعدم كون أي منهماالولاء أو البراء معيارا للتكفير، وأن أقصى حد يمكن أن يكون معه الولاء للكفار كفرا هو ما كان الولاء لهم لكفرهم، فضلا عن مظاهرتهم على المسلمين.

الفرع الثاني: نقد استدلالهم بالسنة الشريفة:

يستدل الاتجاه السلفي بمجموعة من الأحاديث النبوية لإسناد رؤيتهم للبراء والولاء من خلال الآتي:

1 –ما رواه أحمد عن جرير بن عبد الله البجلي: (إن رسـول الله (صلى الله عليه وآله)بايعه على أن ينصح لكل مسلم ويبرأ من كل كافر))[1]. والبراءة هنا على المسـتوى العقائدي لا العمـلي، فالظرف يقتضي المقاطعة في سـبيل قوة الدولة الإسلامية وهو ما لا يمكن عده معيارا شاملا لكل زمان ومكان، فهو يلاحظ ذلك الظرف بتفاصيله وملابساته.

2 – وما رواه ابن شيبة عن البراء بن عازب قال: قال رسول الله: (أوثق عرى الإيـمان الحب في الله والبغض في الله)[2]، وهـذا نص عام لا تخصصه مصاديق المتلقـين للخطـاب وعليـه يبقى على عمومـه، إضافة إلى كونـه متعلقا بالإيمان بالمعنـى الأخص الذي يكون على درجات نحو الإيـمان الحقيقي والكامل، لا أنـه متعلق بالإيـمان بالمعنى العام المقابـل للكفر، وعبارة (أوثـق) فيها تفصيل وبيـان أولوية الـولاء وأرجحيته، لا أن الولاء يكون فيصـلا نهائيا بين الإيمان والكفر.

3 –ما رواه السـيوطي: في الجامع الصغير عن ابن عباس أن رسـول (صلى الله

1- أحمد بن حنبل، مسند احمد: 44/ 357

2- الالباني، محمد ناصر الدين، صحيح الالباني: 11/ 215

عليـه وآله)قال:(أوثق عرى الايمان الموالاة في الله والمعادة في الله والحب في الله والبغض في الله)[1]، وهو أيضا عام لا دلالة فيه على كون الموالاة والمعاداة أصل إيـماني بـل كان التعبير بـ(أوثـق) دالا على الإيمان بالمعنـى الأخص الذي يحقق الإيـمان الحقيقـي من خلال أن الذي يتحكم بمشـاعر المؤمن هو الله فهو يحب لله ويبغـض لله من دون ان يكـون هناك تخصيص للحـب والبغض، والرواية تناسـب الظرف العام الذي كان يحيط بالمسـلمين، وهـو يختلف عن الظروف اللاحقة والمعاصرة.

4 –قولـه (صـلى الله عليه واله): (لا تسـاكنوا المشركين)[2] وفيه إرشـاد بعدم مساكنتهم خوفاً على المسلمين من الضلال والتأثر بسلوكهم المخالف للدين.

5 – قولـه (صلى الله عليه واله): (أنا بريء من كل مسـلم مع مشرك)[3]،وهو إرشاد للانعزال في السكن في ظروف الدعوة الجديدة تجنبا للإشتباك، فقد كان الظـرف يقتـضي العزلة عنهم في بـدء الدعوة، والبراءة هنـا لا تعني بالضرورة الـبراءة المصطلـح عليها، بل يمكـن أن تكون بمعنى أن النبـي (صلى الله عليه واله)بريء من دم المسلم الذي يساكن المشركين رغبة منه إذا ما قاموا بقتله.

6 – وعـن أحمـد: إن عبـد الله بن رواحـة كان يخرص الثمار لـدى اليهود فقال لهـم: ((يا معشر اليهود أنتم أبغض الخلق إليَّ ولكن ذلك لا يحملني أن أحيف بكـم))[4]. عـلى الرغـم من كونهم مسـالمين ومعاهديـن فإنه يعلـن بغضه لهم لكفرهم فقط كما يعتقد السـلفيون، وهو لا يمثل سـلوك النبي (صلى الله عليه وآله).

فالحديـث الأول قـد صـدر عـن رسـول الله (صلى الله عليـه وآلـه) إبّان كون

1- السيوطي، عبد الرحمن بن ابي بكر، الجامع الصغير: 1 /69

2- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، 2 /141

3- النسائي، احمد بن شعيب، السنن: 8 /36.

4- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق: 4 /122

الدعـوة الجديـدة تحتاج الى عزلة لئـلا يؤثر غير المسـلم على إتبـاع الدين الجديد، فالأمر النبوي الحب في الله والبغض في الله إرشاد لكي يضع الدين الجديد معياراً للعلاقات الإنسانية وهو طاعة الله وخير البشر وعمارة الكون وإقامة العدل.

ومن ناحية أخرى يمكن القول أن المسلم إذا ساكن غير المسلم في عصر النبوة بظروفـه القابلـة لحـدوث التصادم فإنـه يحتمل أن يكـون عرضة للقتـل فأمرهم بالعزلـة، وهـذا كلـه لا ينطبق حالياً على عصورنا، فاسـتدلال السـلفي يلغي كل المتغيرات التي حصلت في حياة المسـلمين ويلغي أجواء صدور الحديث وظروفه ويبقى منفرداً مع النص من دون اسـتحضار الظروف التاريخية التي انتجته، ومن مشاكل استدلالهم هي التعويل على التعميم والإطلاق.

من ذلك مثلاً: استدلالهم بأن الاحاديث النبوية نهت عن موالاة الكافر، ولأن المـوالاة لفـظ يضم مجموعة أفعـال، فالأمر يضـم جميع ما يضمـه اللفظ، وبذلك يجعل المودة، بل الموقف المحايد إزاء الآخر بمثابة عدم امتثال للأمر الإلهي.

ومـن ذلـك اعتبار المعـاداة لمن حاد الله وحاد رسـوله والمؤمنـين فيرون أن كل قـول أو فعـل يصدر مـن أحد من الناس مخالـف لكتاب الله هو محادة تسـتوجب البغـض والمعـاداة، حتـى لـوكان الذيـن خرجـوا منهم ذلـك القول قد أحسـنوا للمسـلمين وسـالموهم أو كان لهـم رأي قابـل للحـوار، وفي تعليلهـم لبغض من يحسن للمسـلمين، يقول المتشددون تعليلاً لذلك لأنهمأي الكفارــ وإن أحسنوا للناس ولكنهم أساؤوا الى الرب، والرب أغلى[1].

ومن صور التعميم أن الآيات القرآنية تفرق بين جماعة أهل الكتاب، فتستعمل غالبـاً (مـن) التبعيضية قبل لفظ أهل الكتاب للإشـارة الى أن المراد البعض منهم وليس جميعهم، فقد جاء في قوله تعالى: (وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْـدِ إِيمَانِكُـمْ كُفَّارًا)[2]، وواضح من النص أن المراد ليس كلهم وجاء فيه: (وَدَّت

1- ينظر: السبكي، علي بن عبد الكافي، الفتاوى: 2 /467.

2- سورة البقرة: 109

طَّائِفَـةٌ مِّنْ أَهلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ)[1]، وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَـابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ أُولَـٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ)[2]، ومقابل هـذا جاء في كتاب الله: (وَمِنْ أَهْـلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّـنْ إِن تَأْمَنْـهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ)[3]، ومنها قوله تعالى: (لَيْسُـوا سَـوَاءً ۗ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّـهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ)[4].

إن هذه النصوص كلها - سـواء في معرض المدح او الذم- لا تعمم على أهل الكتاب جميعاً انما يخص بعضهم، فوضح منه أن السبب أعمالُهم وليس كفرهم كما هو مدعاهم.

ومـن النصـوص المتقدمـة نلاحظ ظاهـرة التبعيـض في قضايا أهـل الكتاب ومواقفهم، فلم يعاملهم القرآن معاملة واحدة لكونهم غير مسلمين إنما عامل كلًّا منهم على موجب أفعالهم.

ومن صور الإطلاق والتعميم استدلالهم بنص (إِنَّ اللَّـهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُـولُهُ)[5]، ليؤسسـوا الـبراءة مـن عموم غير المسـلم، والنصـح الصريح، انه خـاص بالمشركـين، إضافةً الى انـه صريح في إنهـاء العمل بمعاهدة وقـف النزاع المسـلح التـي عقدها النبي (صـلى الله عليه وآله)، مع كل القـرى التي حاربته من المشركين، بسـبب العدوان على أصحابه وخرقهم الهدنة والموادعة، وقد أعطاهم القـرآن فـترة أربعة أشـهر هدنـة بعدهـا يواصل القتـال، فالمسـألة يحكمها ظرف خاص، والمخاطبون مجموعة محددة لكن على الرغم من ذلك تجد الفكر الأصولي يعم ويطلق الحكم ويوسع موضوع الحكم ليشمل كل العصور والأزمنة وكل من

1- سورة ال عمران: 69

2- سورة البينة: 6

3- سورة ال عمران: 75

4- سورة ال عمران: 113

5- سورة التوبة: 2

يطلق عليه غير المسلم [1].

عندما تتم ملاحظة طبيعة الاستدلال السلفي نجد أنه في الوقت الذي عمم البراءة والمعاداة للمشركين الى عموم أهل الأديان، بل الى عموم أهل المذاهب، داخل الدين الاسلامي ممن تختلف رؤاهم عن السلفيين، نجده قد قلص الولاء من عموم أهل مسلك العدل والإيمان بالله من المسلمين وغيرهم إلى فئة ضيقة جدا متمثلة بالمسلك العقائدي الخاص، وجعل الموالاة حصراً بهم، وبذلك يعمم الاتجاه السلفي البراءة والعدوان والبغضاء ويقلص التعاون والمحبة، وهو ما يتنافى مع روح الإسلام الأصيل.

إن مستجدات العلاقة مع الآخر لا بد أن تؤخذ بنظر الاعتبار أثناء قراءة النص الديني الذي يتناول صراعات أخذت طابعا سياسيا أكثر مما هو دينيٌّ، إذ المشكلة تكمن في عدم التمييز بين الأصل والفرع، فالقرآن الكريم وضع أسسا للتعامل مع الآخر، يمكن أن تشكل معيارا حاكما على طبيعة التعاطي مع بعض الروايات التي يمكن أن تكون قد خضعت إلى عوامل ظرفية مؤقتة.

1- ظ: عبد الامير كاظم زاهد، إشكالية فهم النصوص المرجعية لدى الأصوليات الإسلامية المعاصرة: 375

المبحث الثالث

التكفير المترتب على فكرة الحاكمية:

لقد كان أول تطبيق للحاكمية في ممارسة سياسية دنيوية إبان احتجاج الخوارج على الإمام علي عليه السلام، لقبوله التحكيم عام 36هـ، فرفعوا شعاراً سياسياً اختاروه من القرآن وهو الآية: ((إن الحكم إلا لله))[1]، لدعم توجههم السياسي، تبعهم بعد قرون احتجاج ابن تيمية على قانون جنكيز خان المسمى بالياسق[2]، الذي كان يحكم به التتار مجتمع المسلمين، فأعتبر الاصوليون المعاصرون للقوانين الوضعية المعاصرة مثل الياسق، ثم تلاه الداعية الهندي أبو الأعلى المودودي الذي كان يعارض فكرة أن المسلمين قومية عرقية، إنما يراهم أمة عقائدية قابلة للاتساع ولا يوافق على إقامة دولة تتساوى فيها كل إلاثنيات وكل الأديان ضمن مفهوم الوطنية الهندية بشكل فاعل، فأسس الجماعة الاسلامية عام 1940، التي طالبت باستقلال باكستان بوصفها خاصة بالمسلمين كأمة عقائدية، وأسهم آنذاك بوضع دستور إسلامي للدولة الجديدة[3].

وقد اعتمدت الاتجاهات السلفية المتأخرة على فكرة الحاكمية في تشييد أحكام التكفير من خلال التنظير الذي أسسه المودودي وسيد قطب، وسيتضح ذلك من خلال المطالب الآتية:

المقصد الأول: مفهوم الحاكمية

الحاكمية في اللغة: مصدر صناعي من حكم، ألحقت ياء النسب بلفظة الحاكم فصار لفظ (الحاكمية) والحكم والحكمة هو العدل والحلم، والحاكم هو الذي

1-سورة الانعام: 57، سورة يوسف: 40، سورة يوسف: 67

2- الياسق وهو قانون خليط من الشعائر والاحكام وضعه جنكيز خان بحسب هواه،وزعم انه اوحى اليه ،فصار شريعة حكم بها الناس بعد احتلالهم المشرق عام 656هـ ومابعده.(موقع ويكبيديا).

3- ظ: عبد الأمير كاظم زاهد، إشكالية فهم النصوص المرجعية لدى الأصوليات الإسلامية المعاصرة: 380

يـرد النفوس عن هواهـا[1]، والحكم بالضـم، القضاء والحكام منفـذ القضاء[2]، وهنـاك من تتبع المفردة فلم يجدها وردت في مفهومها السـياسي بل اقتصرت على القضاء والفصل بين المنازعات[3]، لذا فإن معنى حكم يدور بين الاتقان والعدل والقضـاء، والمنع من الظلم، أما في القرآن الكريم فقد ورد اللفظ دالا على الشرع أو قانـون المجتمـع، فقد ورد في القرآن الكريـم: (يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَـاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُـم بَـيْنَ النَّاسِ بِالْحَـقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَـوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَـبِيلِ اللَّـهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَـبِيلِ اللَّـهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَـدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ)[4]، ويبين الطبري معنى الحكم المراد في الآية بقوله: (أي يا داود إنا اسـتخلفناك في الأرض بعد ما كان قبلك من رسلنا حكما بين أهلها)[5].

وقال في تهذيب اللغة الحكم: والفقه والعلم لقوله تعالى: (وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا)[6] وقيل القضاء بالعدل ويجوز ان يسـمى الحكيم حاكماً، ونقل عن الأصمعي أن أصل الحكومة رد الرجل عن الظلم[7]. وفي لسان العرب إن الحاكم يعني القاضي والحكم: العلـم بالقضاء، وقد تتبع الأنصاري المفردة في جذورها اللغوية والقرآنية فلم يجدها إلا في الحكمة أو الفصل بين المنازعات ولم يدل مرة على كونه مصطلحاً سياسياً[8].

وعـلى ما تقدم فإن معنـى الجذر (حكم) يدور بين الاتقـان والعدل والقضاء، والمنع من الظلم، أما اسـتعمال القرآن الكريـم للفظ الحكم فقد جاء أكثر من مائة مرة، ويرجع أكثره الى معنى الشرع أو القانون المجتمعي ويرجع بعضها الى قانون

1- ظ: الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة: 11 /176، ابن دريد، جمهرة اللغة: 1 /293

2- الفيروز ابادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط:3 /210، ابن سيدة، علي بن اسماعيل، المحكم: 1 /428

3- ظ: محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب:163

4- سورة ص: 26

5- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن: 6 /74

6- سورة مريم: 12

7- الازهري، ،تهذيب اللغة: 1 /475.

8- الانصاري، محمد جابر، التأزم السياسي عندالعرب: 163

القضـاء، فقـد ورد في القرآن الكريـم قولة تعالى: (يَا دَاوُودُ إِنَّـا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ)[1].

وورد في تفسـيرها قول الطبري: أي يا داود إنا استخلفناك في الأرض بعد من كان قبلـك من رسـلنا حكماً بين أهلها، ونأمـرك أن تحكم بين النـاس بالعدل[2]، واللفظ في هذه الآية يدور بين السلطنة والقضاء، فكلا المعنيين محتمل بالنص على حد سواء.

لذلك بيّن الرازي في تفسـيرها وجهين، الأول: إنـا جعلناك يا داود تخلف من تقدمـك من الأنبياء في الدعوة الى الله وسياسـة النـاس، والثاني: إنا جعلناك ملكاً للناس ونافذًا للحكم فيهم لتحل مشاكلهم وتفصل بين منازعاتهم، وقوله تعالى: (فَاحْكُـم بَـيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) أي لابد من حاكم يحكم بـين الناس فكن أنت ذلك الحاكـم الذي يحكم بالحق، وفي النص احتمال لمعنى: أن الله فوض خلافة الأرض اليه، ومعنى الخلافة أنه يخلف من تقدمه من الأنبياء في سياسة الناس[3].

ومنهـا يظهر أن الحكم في هذه الآيات ونظائرها يدور بين معنى القانون الذي تناط به إدارة شـأن المجتمـع الممنوح للأنبياء بوصفهم مسـتخلفين من الله، وبين معنـى القانـون الذي مهمتـه الفصل بـين منازعات النـاس، ونظـرًا لتقييد الأمر ((حكـم)) بكلمـة ((بالحق)) فإن المعنى يتأرجح في أن السـلطة الممنوحة هي لمن يتيقن انه لا يحكم إلا بالحق.

ومـن أمثلـة ورود اللفظ في القـرآن الكريم قوله تعـالى: (إِنَّ اللَّـهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُـؤَدُّوا الْأَمَانَـاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَـا وَإِذَا حَكَمْتُم بَـيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَـدْلِ ۚ إِنَّ اللَّـهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّـهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا)[4]، فهذه الآية صريحة في مجال القضاء،

1- سورة ص: 26

2- الطبري:محمد بن جرير، جامع البيان في تاويل القران: 6 /74

3- فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 13 / 184

4- سورة النساء: 58

لأن العدل قرين القضاء، قال الطبري (إن الآية خطاب موجه الى ولاة المسلمين ودعوتهم الى أن يحكموا في منازعات الناس بالعدل)[1]، وقال الرازي: (إن الآية توجب على من كان حاكماً أن يحكم بالعدل)[2]، ومن هذه جاء قوله تعالى: (فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ)[3]، كما دل اللفظ على أن المراد بالحكم ((القانون أو الشريعة الكاملة)) في قوله تعالى: (كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ)[4]، بمعنى أن فيها شريعة الله وقانونه العام لإدارة شأن البشر وكذلك قوله: (إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ)[5]. فيدور الاستعمال القرآني بين مفهوم الشريعة والقانون العام ومفهوم القضاء.

إن القضاء يدخل في مضمون الشريعة العامة كما هو واضح من الأصوليين عندما عرفوا الحكم بأنه: (خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين)[6]، ويعرفون الحاكم على أنه الله ويؤكدون أن لا حكم إلا لله على مستوى التشريع[7].

واذا كان القضاء أخص من مفهوم الشريعة فمعنى ذلك أن مفهوم الحاكمية يعني إنفاذ شريعة الله وتحكيم أحكامه في سبيل تنظيم شؤون الناس على مستوى الدولة والحكم والإدارة والقضاء.

1-الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تاويل القران:1 /99

2-فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 6 /68

3-سورة المائدة: 42

4-سورة المائدة: 43

5-سورة المائدة :44

6- ظ: الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في اصول الاحكام:1 /72

7- ظ: الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى في علم الاصول: 1 /1

المقصد الثاني: آراء العلماء في الآيات الدالة على الحاكمية

اختلفت أقوال العلماء في من يحكم بغير ما أنزل الله من خلال كيفية الاستفادة من الآيات القرآنية: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)[1]،(وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[2]، (وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)[3]، وقد تباينت آراء العلماء في المراد من (الحكم) من ناحية، والمراد من (الكفر) من ناحية أخرى،ولهم في هذه الآية مواقف ثلاثة:

الأول: يذهب إلى إطلاق تحقق مفهوم الحكم من جهة، وإطلاق تحقق الكفر من جهة ثانية، أما إطلاق الحكم فإنه يعني عدم اختصاص الحكم بمصداق واحد، فسواء كان الحكم شرعيا فتوائيا أم قضائيا أم ولائيا سياسيا فإن الكفر يتحقق بمجرد تحقق حكم ضمن تلك الأنواع خارج حدود النص والإطار الديني.

وأما إطلاق تحقق الكفر فيظهر منه أن الكفر الذي تضمنته الآية السابقة هو الكفر الواقعي الذي يعني الخروج من الملة.

الثاني: يذهب إلى الإطلاق في تحقق الحكم والتفصيل في تحقق الكفر على أثر الحكم بغير ما أنزل الله، فيفرق بين من يحكم بغير ما أنزل الله على نحو الاستحلال والاعتقاد بالخلاف، ومن يحكم بغير ما أنزل الله على نحو العصيان مع الاعتقاد بحقانية الله تعالى بالحكم..

قال ابن أبي العز شارح (الطحاوية): (وهنا أمر يجب أن يُتفطَّن له، وهو أن الحكم بغير ما أنزل الله قد يكون كفرًا ينقل عن الملَّة، وقد يكون معصيةً كبيرةً

1- سورة المائدة:44

2- سورة المائدة: 45

3- سورة المائدة: 47

أو صغـيرةً، ويكون كفرًا: إمـا مجازيًّا، وإما كفرًا أصغر، عـلى القولين المذكورين، وذلك بحسب حال الحكم: فإنه إن اعتقد أنَّ الحكم بما أنزل الله غير واجب، وأنه مخيَّر فيه، أو استهان به، مع تيقنه أنه حكم الله؛ فهذا كفرٌ أكبر، وإن اعتقد وجوب الحكـم بما أنزل الله، وعلمه في هذه الواقعة، وعدل عنه، مع اعترافه بأنه مسـتحقٌّ للعقوبة؛ فهذا عاصٍ، ويسـمى كافرًا كفرًا مجازيًّا أو كفرًا أصغر، وإن جهل حكم الله فيها، مع بذل جهده واسـتفراغ وسعه في معرفة الحكم وأخطائه؛ فهذا مخطئ، له أجرٌ على اجتهاده، وخطؤه مغفور)[1].

واختلفـوا في معنـى تلـك الأوصاف الـواردة في الآيات السـالفة، (الظالمون، الكافرون، الفاسقون):

فقيـل: إن هـذه الأوصـاف لموصوف واحـد؛ لأن الكافـر ظالم، لقولـه تعالى: (وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[2]، وفاسـق، لقوله تعالى: (وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ)[3]، أي: كفروا.

أو يتـم اسـتفادة الكفـر إذا اعتقـد جواز الحكم بغـير ما أنـزل الله، بدليل قوله تعـالى: أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَـنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ)[4]، فكل مـا خالـف حكم الله، فهو من حكـم الجاهلية، أو إذا اعتقـدأنَّ حكم غير الله مثل حكم الله، أو أحسن من حكم الله، كما في قوله تعالى: (وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّـهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ)[5]، فتضمنت الآية أن حكم الله أحسن الأحكام، بدليل قوله تعالى مقـرراً ذلك: (أَلَيْسَ اللَّـهُ بِأَحْكَـمِ الْحَاكِمِينَ)[6]، فإذا كان الله أحسـن الحاكمين

1- الحنفي، ابن ابي العز، شرح العقيدة الطحاوية: 323

2- سورة البقرة:254

3- سورة السجدة:20

4- سورة المائدة:50

5- سورة المائده:50

6- سورة التين:8

أحكاماً وهو أحكم الحاكمين؛ فمن ادَّعى أن حكم غير الله مثل حكم الله أو أحسن فهو كافر لأنه مُكذّب للقرآن[1]، فهذه هي الفروض المحتملة في تحقق الكفر بالنسبة لمن يحكم بغير ما أنزل الله.

وفي الموروث السلفي لم تكن فكرة الحاكمية عند المتقدمين على ما هي عليه عند المتأخرين منهم، فالحاكمية عند أحمد بن حنبل ليست معيارا للكفر، فقد قال إسماعيل بن سعدسألت أحمد: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)، قلت: فما هذا الكفر؟ قال: "كفر لا يخرج من الملة".[2]

ومنهم من ادعى الإجماع على أن الحكم لا يؤدي إلى الكفر كما في قول ابن عبد البر:(وأجمع العلماء على أن الجور في الحكم من الكبائر لمن تعمد ذلك عالما به، رويت في ذلك آثار شديدة عن السلف، وقال الله عز وجل: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)، (الظَّالِمُونَ)، (بَيْنَهُم) نزلت في أهل الكتاب، قال حذيفة وابن عباس: وهي عامة فينا؛ قالوا ليس بكفر ينقل عن الملة إذا فعل ذلك رجل من أهل هذه الأمة حتى يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، روي هذا المعنى عن جماعة من العلماء بتأويل القرآن منهم ابن عباس وطاووس وعطاء).[3]

ويفصل ابن العربي بقوله: (وهذا يختلف: إن حكم بما عنده على أنه من عند الله، فهو تبديل له يوجب الكفر، وإن حكم به هوى ومعصية فهو ذنب تدركه المغفرة على أصل أهل السنة في الغفران للمذنبين)[4]، فالحكم بغير ما أنزل الله على نحو الاستحلال غير الحكم بالهوى مع بقاء الاعتقاد بوجوب الحكم وفق ما أنزل الله.

1- الدرر السنية، الموسوعة العقدية: الموسوعة العقدية الكتاب التاسع: نواقض الإيمان الباب الثاني: نواقض الإيمان في باب التوحيد(HTTP: / /WWW.DORAR.NET /ENC /AQADIA /3548)

2- إسماعيل بن سعد، سؤالات ابن هاني: 2 /192

3- ابن عبد البر، التمهيد: 5 /74

4- ابن العربي، ابو بكر، أحكام القرآن:/624

ومثله قول ابن الجوزي: (وفصل الخطاب: إن من لم يحكم بما أنزل الله جاحدًا لـه، وهـو يعلم أن الله أنزلـه؛ كما فعلت اليهـود؛ فهو كافر، ومـن لم يحكم به ميلاً إلى الهـوى من غير جحود؛ فهو ظالم فاسـق، وقـد روى علي بن أبي طلحة عن ابن عبـاس؛ أنـه قال: من جحد ما أنزل الله؛ فقد كفر، ومن أقـرّ به؛ ولم يحكم به؛ فهو ظالم فاسق)[1].

ويظهـر الموقف نفسـه من ابن تيميـة في أحد المواضع إذ قال: (والإنسـان متى حلّـل الحرام المجمع عليه أو حرم الحرام المجمع عليه أو بدل الشرع المجمع عليه كان كافـراً مرتـداً باتفاق الفقهاء، وفي مثل هذا نزل قوله على أحد القولين: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)؛ أي: المستحل للحكم بغير ما أنزل الله).[2]

وقال: (قال تعالى: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِـهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَـلِّمُوا تَسْلِيمًا)[3]؛ فمن لم يلتزم تحكيم الله ورسـوله فيما شجر بينهم؛ فقد أقسم الله بنفسـه أنه لا يؤمن، وأما من كان ملتزماً لحكم الله ورسـوله باطناً وظاهراً، لكن عصى واتبـع هواه؛ فهذا بمنزلة أمثاله من العصاة. وهذه الآية مما يحتج بها الخوارج على تكفير ولاة الأمر الذين لا يحكمون بـما أنـزل الله، ثم يزعمون أن اعتقادهم هو حكم الله. وقـد تكلم الناس بما يطول ذكره هنا، وما ذكرته يدل عليه سياق الآية)[4].

وعـلى ذلـك رأي الكثـير من العلـماء، إذ ذهبـوا إلى التفصيـل وملاحظة تحقق

1- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير: 2/ 366

2- ابن تيمية، احمد ابو المجد، مجموع الفتاوى: 3/ 267

3- النساء: 65

4- ابن تيمية، احمد ابو المجد، منهاج السنة: 5/ 130

الاستحلال أو عدمه، مثل ابن كثير[1] والشاطبي[2] وابن أبي العز الحنفي[3] وابن حجر العسقلاني[4]

ومن علماء الإمامية، قال الطباطبائي في الميزان: (والآيات الثلاث آيات مطلقة لا تختص بقوم دون قوم، وإن انطبقت على أهل الكتاب في هذا المقام.. وقد اختلف المفسرون في معنى كفر من لم يحكم بما أنزل الله كالقاضي يقضي بغير ما أنزل الله، والحاكم على خلاف ما أنزل الله، والمبتدع يستنُّ بغير السنة، وهي مسألة فقهية، الحق فيها أن المخالفة لحكم شرعي أو لأي أمر ثابت في الدين في صورة العلم بثبوته والرد له توجب الكفر، وفي صورة العلم بثبوته مع عدم الرد توجب الفسق، وفي صورة عدم العلم بثبوته مع الرد له لا توجب كفرا و لا فسقا لكونه قصورا يعذر فيه إلا ان يكون قصرًا في شيء من مقدماته)[5]، وملاحظة الابتداع في الحكم بغير ما أنزل الله تعالى يؤيد شرط الاعتقاد لغير ما أنزل الله تعالى، والجدير بالملاحظة أن الآيات الثلاث تذيّلت بـ: (الكافرون، الظالمون، الفاسقون)، ولكل واحد من الثلاثة ما يصلح لطبيعة الحالة التي يكون معها الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، فإذا كان الحكم عن هوى دون الاعتقاد به فهو قريب من الظلم، وإن كان مع الاعتقاد بغير ما أنزل الله فهو قريب من الكفر، إذا كان الحكم بغير ما أنزل الله مع العلم ببطلانه بدون الرد فقريب من الفسق.

1- ظ: ابن كثير، اسماعيل، تفسير القرآن العظيم: 2 /61

2- ظ: الشاطبي، ابراهيم بن موسى، الموافقات في اصول الشريعة: 4 /39

3- ظ: الحنفي، ابن ابي العز، شرح العقيدة الطحاوية: 323

4- ظ: العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري: 13 /120

5- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: 5 /200

المقصد الثالث: تحول فكرة الحاكمية إلى أصل اعتقادي:

مـن معايير التكفير قديما وحديثا هـو الحكم بغير ما أنزل الله، والبعد عن كون مقتضى حاكمية الله تعالى من موجبات الكفر، لكن هذا السـبب لم يتشـكل بنحو متفـق عليـه، بل اختلف في بعـض تفاصيله، ومع أن فكرته الأساسـية قائمة على اختصـاص الله تعـالى بالحكم المطلق، وإمكانية تفـرع ذلك الحكم أو تجليه على يد مـن منحه الله تعالى صلاحية الحكم، وهو ما يشـكل المسـاحة المتفـق عليها، لكن بالنظـر إلى مفهوم الحكم والكفر المترتـب عليه يبدو الاختلاف فيه واضحا، وهو مؤشر أول على عدم تمامية السبب لكونه مما اختلف فيه، والتكفير لا بد أن يستند إلى معايير قطعية لا خلاف عليها.

وقـد أخذ التطور على يد أبي الأعلى المودودي وسـيد قطـب، وهما من أقطاب الاتجاه السلفي الحديث، وسيتضح ذلك بحسب ما يأتي:

الفرع الأول: تصور الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي:

انطلـق المودودي مـن مفهوم: إن الله تعالى الخالق المدبر الـذي بيده مقاليد كل شيء لـه السـيادة المطلقة عـلى مجريات الكون بما فيه الانسـان، وهـو وحده الذي يمتلك حق تشريع الإباحة والتحريم، وهو وحده الذي يستحق العبادة والطاعة والإلوهية، وليس هناك فرد أو مؤسسـة حتى البشرية كلها أن تدعي أي سـيادة، فالملـك لله وحـده، وقوانين الإسـلام هي التجسـيد الشرعي لأوامـره وهذه هي الحاكميـة التي لا يسـع أحدٌ من النـاس أن لا يمتثل لها أو يعتقـد بها، لأنها ترتكز الى عدة من الآيات القرآنية، بل على فكرة العبودية التامة التي يجب على الانسـان الالتزام بها وبمقتضاها، لأن حياة البشر تعود بجملتها الى الله سبحانه، فلا يقضون بشأن من شؤونها ولا في أي جانب من جوانبها من عند أنفسهم بل يرجعون فيها الى حكم الله ليتبعوه وما عداه فهو عبودية لغير الله او حاكمية الله للعباد)[1].

1-المودودي، ابو الاعلى، المصطلحات الاربعة: 38

يتضح الربط بين العبودية وفكرة الحاكمية بقوله: (يجب الالتزام بمقتضاهاأي بالحاكميةوهـذا الاقتضـاء ناتـج عـن تأويـل خـاص به، ثـم يخلط بـين الحاكمية التكوينيـة والحاكميـة التشريعية ليسـند الأخيرة إلى الأولى، بشـكل يجعل منهاأي الحاكمية التشريعية أصلا إيمانيا مستقلا.

ويقـول: (إن من أبرز الدواعي للحاكمية خضوع الكون لله وحده الذي بعث الرسـل ليقيم في العالم العدالة الاجتماعية على أساس ما أنزل من البيانات، ولابد للدولة الاسلامية أن لا تترك مساحة في الحياة الانسانية لغير الشريعة، ولابد |أن تكـون دولة شـاملة محيطة بالحياة الانسـانية بأسرها، ولابـد أن تطبع كل فرع من فروع الحياة الانسـانية بطابع نظريتها الخلقية وبرنامجها الاصلاحي، وليس لأحد أن يقـوم بوجهها ويسـتثني أمـراً من أمورها لأن الحاكم الحقيقي في الاسـلام هو الله)[1].

وهنـا يتوسـع في الحاكمية كتشريع شـامل ليس لأحد أن يعـترض عليه في أي شيء من تفاصيل الحياة، وهذه الصرامة في التطبيق تؤدي إلى التوسـع في التكفير، وهذا ما لم يشهد له دليل معتبر.

ويؤكـد المودودي أهمية السـلطة في ترسـيخ أصـول الدين بقولـه: ((خلاصة القـول إن الأصول الإلهية يظهر جوهرها في السـلطة سـواء اعتقـد بها الناس من حيـث أن حكمهـا على هذا العالم حكـم مهيمن على قوانـين الطبيعة أو من حيث أن الانسـان في حياته الدنيا مطيع لأمرها وتابع لإرشادها، وإن أمرها في حد ذاته واجـب الطاعـة والاذعان))[2]، فالدين لا يمكن تطبيقه من دون السـلطة، وهذا الاقتران وإن صح نسـبيا من ناحية التكميل وإرسـاء شريعـة الدين، لكنه اقتران مبالغ فيه من حيث شدة التأكيد عليه.

ويـرى المـودودي أن من يقرأ هـذه الآيات يتبين لـه أن القرآن يجعـل الربوبية

1-المودودي، ابو الاعلى، نظرية الاسلام وهديه: 72

2-المودودي، ابو الاعلى، المصطلحات الاربعة: 28

مترادفـة مع الحاكمية[1]. فحقيقة الربوبية عنده هي السـلطة، وحقيقة العبادة هي الطاعة، والنبي هو الممثل الأعلى للسـلطة، وإن القانون الذي يضع قيود التحريم والتحليل قانون الله فقط، أما قوانين الآخرين باطلة ومردودة، ويعتقد المودودي أن الحكم والسلطة لا يقبل كل منها شيئًا من التجزئة والتقسيم، فالذي يعتقد أن أمـرا كائناً مـا كان يمكن أن يأخذه من دون الله فأنه يأتي من الشرك مثل ما يأتي به الذي يدعو الى غير الله ويسأله[2]. وهكذا نقل المودودي قضية الحكم والسلطة من نطاق الفقهكما يعتقد اغلب المسـلمينالى نطاق العقائد والأصول، لأنه قد أسسها على فكرة خضوع الكون الى إرادة الله، ورأى أن العدالة فقط تتحقق عندما يحكم النـاس بالآيات القرآنيـة ،وبهذا العرض لم تترك نظرية المـودودي دورًا للاجتهاد الانساني في رسم منهاج الحياة حتى في الفروع والتفاصيل.

الفرع الثاني: تصور الحاكمية عند سيد قطب:

وافـق سـيد قطب المـودودي في الآراء، وفرّق بـين الجاهليـة الأولى وجاهلية القرن العشرين، ويرى أن الأخيرة أسوأ؛ لأن الجاهلية الاولى كانت تضع شريكاً مع الله، بينما جاهلية القرن العشرين كما يرى أساسـها الاعتداء على سـلطان الله، وأخص خصائص الإلوهية وهي الحاكمية؛ لأنها تسند الحاكمية الى البشر فتجعل بعضهـم عبيـداً للآخر وذلك في صورة ادعائهم أنه لـه الحق في وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين بمعزل عن منهج الله[3]. وبذلك يتفق مع المودودي في أن قبـول التشريـع من غير الله ((عبادةً له))[4]. ويشرح سـيد قطب كلمة ((لا اله إلا الله)) فـيرى معناهـا لا حاكمية إلا لله ولا شرعية إلا من الله ولا يفهم منها الى

1-ظ: المصدر نفسه: 63

2-المصدر نفسه: 32

3-سيد قطب: معالم في الطريق: 9

4-المصدر نفسه: 10

رد الحاكمية الى الله[1].

إن فكرة الحاكميـة بهذا المسـتوى من التعقيد سـتكون منفذا واسـعا لإطلاق الكفـر عـلى مجتمعـات كاملة، وتكمـن المشـكلة في تأويلهم للحاكميـة من جهة، ولكلمة (لا إله إلا الله) من جهة آخرى، بطريقة غير قابلة للنقاش والنقد، فالفهم الذي يعرض له المودودي وسيد قطب يكاد يكون مقدسا، أما غيره من القراءات والتأويلات فلا موقع لها لديهم، وهذا تعسف سافر.

وفي صـدد المقارنة بين الجاهليـة الأولى والجاهلية المعاصرة يقـول: ((لقد كان العـرب في جاهليتهم الأولى أرقى من مجتمعات الجاهليـة العلمية الحديثة، لأنهم فقط كأنهم يرون الله مشرعًا، بينما الجاهلية الحديثة تنكر عليه حاكميته، ويزولونها هـم بأنفسـهم فهـم أكثـر شركاء، لذلك سـماهم القـرآن بثلاث تسـميات الكفر والفسق والظلم))[2].

ويؤكد سـيد قطـب أن ربوبية الله وحدها تعني ثورة عـلى حاكمية البشر بكل صورها وأشـكالها والتمرد الكامل عليها[3]، ويعتمد عليها في دعوته إلى حجب الناس عن الرجوع الى المؤسسات القضائية فيرى أن التحاكم الى القوانين البشرية مخالفـة للدين واشراك في الحاكمية[4]، لأن توحيد الإلوهية يعني توحيد الربوبية وهي تعني حاكمية الله[5]، فأظهر مصطلحاً جديداً هو توحيد الحاكمية.

ويتناول سـيد قطب الآيات الثلاث من سورة المائدة سالفة الذكر ويقول: (ما قيمة دعوى الإيمان والإسـلام باللسان دون العمل الذي هو أقوى تعبيرًا من الكلام، لاسيما وأن العمـل ينطق بالكفر)[6]، متغافلا عن سـيرة النبي (صـلى الله عليه وآله) في إمضائه

1-ظ: المصدر نفسه: 31

2-المصدر نفسه: 2 /483

3-ظ: المصدر نفسه: 80

4-المودودي، ابو الاعلى، المصطلحات الاربعة، 81

5-سيد قطب، معالم في الطريق: 41

6-المصدر نفسه: 2 /376

لإسلام من نطق الشهادتين دون ملاحظة نوع أعماله، وربما ينطق العمل بالكفر كما في تعبير سيد قطب، لكن ذلك لا يستدعي إطلاق الكفر، وإلا فإن المنافقين في عهد النبي (صلى الله عليه وآله) قد نطقت أعمالهم كفرا ولم يتم تكفيرهم أو استحلال دمهم.

المقصد الرابع: نقد الأسس النظرية لمفهوم الحاكمية لدى السلفيين:

لقد اعتمد السلفيون عند عرضهم للحاكمية مجموعة من الأدلة القرآنية للدلالة على صياغتهم لها، وسيتم التعرض لأهمها:

الدليل الأول:

لقد اعتمد دعاة الحاكمية على الآيات الثلاث من سورة المائدة:

(وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿45﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿46﴾ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)[1].

وجاءت هذه الآيات بوصف الذين يسارعون في الكفر، وأشارت الى اليهود الذين كانوا يحتكمون الى شريعتهم (التوراة)، فلما حصل بينهم من ارتكب جرماً وكانت شريعتهم تحكم عليه بالرجم فأرادوا تخفيف الحكم عنه فجاؤوا الى النبي لعلهم يجدون عنده ما هو أخف فخيَّر الله النبي بين أن يحكم بينهم او يعرض عنهم، ويتساءل القرآن الكريم مستنكرا كيف يحكمونك وعندهم التوراة التي تحتوي على حكم الله كما يعتقدون،ويشير النص الى أن اليهود كتموا حقيقة حكم التوراة في الجناية تلك فقال: (وَآمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ)[2]، وعندئذ قال: (وَلَا تَشْتَرُوا

1-سورة المائدة: 45،46، 47.

2-سورة البقرة: 41.

بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا)[1]، إذ يظهر من النص أن الذين وسمهم القرآن بالكفر هم أولئك الذين علموا حكم الله وأخفوه عمداً، ورجوا حكماً آخر في الوقت الذي يزعمون فيه أن توراتهم فيها هدى ونور وشريعة وقد حكم بها النبيون، فالكفر الذي في الآية على فرض عدّه ((الخروج من الدين)) فإنه لا يتحقق على وفق منطق الآية إلا مع الجحد والعناد في الانتقال من حكم الله عمداً واستحلالاً الى حكم آخر بغية تخفيف الحكم وأي هدف غيره، وجاء الوصف في ما بعد هذا المقطع من الآيات بالظالمين والفاسقين لحيثيات أخرى[2].

وتتناول الآية الثانية القصاص إلا إذا تصدق المجني عليه، فهو كفارة له، ثم تنص أن على من لم يحكم بالقصاص فهو ظالم، والظلم أن يترك الجاني دون عقاب مستحق، والظالم أعم من الكافر، ثم يطالب النص أهل الانجيل أن يحكموا بما أنزل الله فيه ويورد أن من لم يحكم بما فيه فأولئك هم الفاسقون أي ((العصاة)) وتعبير الظالمين والفاسقين غير الكافرين.

فالجملة الشرطية في الآيات الثلاث واحدة ((ومن لم يحكم بما أنزل الله)) وقد جاء جوابها متعدداً في سياق ثلاث آيات متتابعات وليس لنا أن نفهم التعدد على فعل شرط واحد إلا بالاستعانة بالسياق، ومن تعدد الأوصاف يتبين أن الجاحد المستحل والذي يبحث عن حكم غير شرعي من قانون آخر بغية الإفادة من غير حكم الله فهو ((كافر)) وإن اختلفوا في كفره انه ليس كفر اعتقاد إنما هو كفر عصيان كما هو رأي بعض المفسرين[3] وإنَّ من لم يعاقب الجناة بالقصاص فهو ظالم، وإن أهل الإنجيل إذا تركوا الاهتداء به فهم فاسقون عصاة.

وحتى ابن تيمية في احد المواضع لا يقول بما يقولون به كما يتضح من قوله: (والإنسان متى حلّل الحرام المجمع عليه أو حرم الحرام المجمع عليه أو بدل الشرع المجمع عليه كان كافراً مرتداً باتفاق الفقهاء، وفي مثل هذا نزل قوله على

1-سورة المائدة: 44.

2- ظ: عبد الأمير كاظم زاهد، إشكالية فهم النصوص المرجعية للأصوليات الإسلامية: 393

3- ظ: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القران: 5 /200

أحـد القولين: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)؛ أي: المستحل للحكم بغير ما أنزل الله)[1].

ومثلـه قول ابـن القيـم الجوزية: (والصحيـح: أن الحكم بغـير ما أنـزل الله يتناول الكفرين: الأصغر والأكبر بحسب حال الحاكم، فإنه إن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله في هـذه الواقعـة، وعدل عنه عصيانـاً، مع اعترافه بأنه مسـتحق للعقوبة؛ فهذا كفر أصغـر. وإن اعتقـد أنـه غير واجب، وأنـه مُخيّر فيه، مـع تيقُنه أنه حكـم الله، فهذا كفر أكـبر. إن جهله وأخطأه، فهـذا مخطئ، له حكم المخطئـين)[2]، فيتضح من كلامه وهو من السلفيين المتقدمين انه لا يرى ما يذهب اليه المودودي وسيد قطب في الحاكمية.

وقد اختلف الصحابة في الآية فقد نقل المفسرون أن عبد الله بن عباس يراها انها في مـن يجحـد حكم الله، فلا يجوز تعميمها على من لا يجحـد، وإن البراء بن عازب يرى أن الآيات الثلاث نزلت في الكفار خاصة، فلا دليل على جعلها على المسلمين ومعه الضحاك وعكرمة وابن قتادة[3].

وسـبب نزول الآية يتضمن حادثة اليهود لما زنى منهم رجل بامرأة ذهبوا الى رسـول الله (صلى الله عليه وآله) يسـتفتونه بشـأنها، فلما سـألهم عن حكم الزاني المحصـن عندهـم في التـوراة كتموا حكم الله وجحـدوه وادعوا عـلى الله حكماً غـير حكمـه ولم يعترفـوا بحكم الله الموجـود في التوراة إلا بعـد أن ضيق عليهم النبـي (صلى الله عليه وآله) الخنـاق فاعترفوا بحكم الرجل كرهاً على مضض[4] وقال الرازي: إن المقصود من النص تهديد اليهود لإقدامهم على تحريف الحكم بتغيير حد الزاني وإنكار حكم الله ولأجله فهم لا يسـتحقون وصف الايمان[5]، وقـد وضـح أن المراد من قوله تعالى: (وَمَـن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ

1- ابن تيمية، احمد ابو المجد، الفتاوى: 3 /267

2- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين: 1 /336

3-ظ: الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: 3 /532، الراوندي،فقه القرأن،2 /2.

4-ظ: الواحدي، علي بن احمد: اسباب نزول القرأن:70

5-ظ: فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 5 /276. السيوطي، عبد الرحمن بن ابي بكر، الدر المنثور: 2 /379

الْكَافِرُونَ)[1] هم اليهود.

وينقـل الـرازي عن عطاء أن المـراد بالكفر هنا ليس الكفر الـذي يخرج المرء من الملـة إنما هو دون الكفر الاعتقادي، ومثله ورد عن طاووس فهو ليس كالكفر بالله واليوم الآخر [2].

ويرى الزمخشري أن المراد بآيات الله الثلاث المتقدمة أنها نزلت خاصةً بأهل الكتاب، فمن جحد منهم حكم الله فقد كفر، ومن لم يحكم به وهو مقر فهو ظالم او فاسق[3].

ويرى الطوسي في التبيان أنها عامة فمن حكم بغير ما أنزل الله مستحلاً لذلك كفر[4].

وقـال الطباطبائـي: (وقد اختلف المفسرون في معنـى الكفر من لم يحكم بما أنزل الله، وهـي مسـألة فقهية، الحـق فيها: إنها المخالفة للحكم الشرعـي او ولي الأمر او الـرد عليـه وكل ذلـك يوجب الكفـر، وفي صورة العلـم بثبوته مع عـدم الرد عليه فـلا توجب كفراً وفسـقاً لكونه قصوراً يعذر فيـه، إلا أن يكون قصوراً في شيء من مقدماتـه)[5]. ويـرى الطباطبائي أن الآيات الثلاث متصلـة الاجزاء يرتبط بعضها ببعـض، وأن النـص إنما وصف اليهـود بالكافرين فلأنهم لم يلتزمـوا بالميثاق الذي عاهدوا الله عليه وهو حفظ كتابهم.

فيـما يذهـب الكاشـاني إلى أن وصف (كافريـن) يعود على الجاحـد، أما وصف الفاسقين والظالمين يعود على من أقرّ بقلبه وترك العمل به[6].

وقال القرطبي: (لا يمكن حملها على المسـلم تارك العمل بالأحكام، لأن المسلم لا يكفر وإن ارتكب كبيرة)، فيرى أنها نزلت في خصوص أهل الكتاب[7].

1-سورة المائدة: 44

2-ظ: فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 6 /68.

3-ظ: الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: 2 /58

4-ظ: الطوسي، محمد بن الحسن، التبيانفي تفسير القران: 3 /533.الراوندي، سعيد بن هبة الله،فقه القرآن: 2 /2

5-الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القران: 5 /200

6-ظ: الفيض الكاشاني، محسن، تفسير الصافي: 2 /43

7- القرطبي، محمد بن احمد، الجامع لاحكام القرآن: 2 /75

ممـا تقدم يتضح عـدم اتفاق المفسرين على أن الآية نـص في تكفير من لم يحكم بما أنزل الله.

الدليل الثاني:

استدل السـلفيون على قوله تعالى على لسـان يوسـف: (مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْـمَاءً سَـمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّـهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّـهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ)[1].

إن في الآية حصرًا بدلالة النفي والاستثناء على أن الحكم لا يكون إلا لله تعالى، وفي ضـوء الآية يرى سـيد قطـب: (إن الربوبية لا تكـون إلا لله، ولكن الشرائع في الجاهليات المتعددة الاشـكال تعطي لنفسها خصوصية الحكم والسلطان، وإن الله لم يجعـل لهـا سـلطاناً ولم ينزل بها من سـلطان ومن ادعى له هذا الحـق فقد نازع الله ألوهيتـه سـواء كان فرداً أو طبقة او حزبـاً او أمة أو الناس جميعاً، ومن نازع الله فقد كفر كفراً بواحاً ويعتبر كفره من المعلوم من الدين بالضرورة حتى يحكم هذا النص وحده)[2]، ويتضح أن الآية تقرر أن الله تعالى أسس الدين على الاخلاص لله وحده لا شريك له كما نقل الطبري هذا المعنى عن الربيع وأبي العالية[3].

وقـال الرازي: إن الآية تدل على انـه ليس لغير الله حكم واجب القبول ولا أمر واجب الالتزام بل الحكم والأمر ليس إلا له[4].

وقـد ركـزت الآية على جانب العبادة لله وحده، وتتضمـن الذم لعبادة الأوثان، دون أن تدل على الجوانب التشريعية.

الدليل الثالث :

قوله تعالى: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي

1-سورة يوسف: الاية 40

2-سيد قطب:في ظلال القرآن: 4 /309

3-ظ: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تاويل: 16 /106

4-ظ: فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 9 /46

أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)[1].

قال الطبري: (معناه أنهم لا يصدقون بي ولا بك وبما أنزل اليك حتى يحكموك في ما شجر بينهم، أي حتى يجعلوك حكماً بينهم في ما التبس عليهم حكمه)[2].

ويشير الرازي الى سبب نزولها بقصة اليهودي والمنافق، وقيل نزلت في قصة الانصاري مع الزبير، والآية دلالة على انه من لم يرضَ بحكم رسول الله فليس مؤمناً[3]، وسبب النزول يرتبط بموضوع التقاضي، وعدم الإيمان يحتمل المراد منه عدم الإيمان الحقيقي والكامل، لا الإيمان المساوق للإسلام الذي يقابله الكفر.

يقول استاذي الدكتور عبد الأمير زاهد في معرض نقده لفكرة الحاكمية: (لقد نقل الفكر السلفي فكرة الحاكمية من نطاق الفروع الى نطاق الاصول الاعتقادية، أي من الفقه السياسي الى مصاف قضايا التوحيد والاعتقاد، حتى أن البعض قدمه على توحيد الربوبية والإلوهية والاسماء والصفات وسماها توحيد الحاكمية، وقرر أن الإخلال بها نقض لأصول التوحيد،... إن نقل الموضوع الى حيز العقائد يعود على أصله بالنقض، لأن جمهور أهل السنة يرون أن الإيمان يزيد وينقص ولا يكون الخروج الا بالجحود، فترك العمل بالشريعة يقلل من درجةالايمان ولا يكفر)[4]، ولا تلتقي رؤية الاتجاهات السلفية مع ما كان ثابتا في التراث الإسلامي مع بدايات التجربة النبوية في الحكم ولم تكن صياغة الحاكمية بالشكل الذي يطرحونه إطلاقا.

1-سورة النساء: 65

2-الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تاويل القران: 8 /518

3-فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب: 5 /267.

4- عبد الأمير كاظم زاهد، إشكالية فهم النصوص المرجعية للأصوليات الإسلامية المعاصرة: 400(بتصرف)

المبحث الرابع

التكفير المترتب على رواية (الفرقة الناجية)

يستند الاتجاه السلفي إلى رواية الفرقة الناجية في تكفير من لم يلتزم بمنهج السلف وأن الفرقة الناجية هم أهل الحديث من السنة والجماعة[1]، وقد تمت الاستفادة من تلك الرواية في حصر الحقيقة والنجاة في طائفة واحدة، مع أن الرواية لم تشخص في أكثر صيغها من هي تلك الطائفة، فإن التأويل السلفي يسقط مراده على الرواية ليتم فرز جميع من هم غير أهل السنة والجماعة عن الطائفة الحقة.

والغريب أن هذه الرواية تتناولها مختلف الفرق الاسلامية وكلها تدعي أنها مصداقها الوحيد، من دون ملاحظة الإشكاليات المحيطة بها من حيث السند والمتن، وفي هذا المبحث سيتم تناول الرواية من حيث السند والمتن وبيان وهنها على مستوى الصدور والدلالة.

المقصد الأول: التوظيف السلفي للرواية في مسألة التكفير:

سئل ابن تيمية عن قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): تفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة.. ما الفرق؟ وما معتقد كل فرقة من هذه الصنوف؟ فأجاب:

(الحمد لله.. الحديث صحيح مشهور في السنن والمساند كسنن أبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم،.. وفي رواية قالوا يا رسول الله من الفرق الناجية قال: (من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي). وفي رواية قال (هي الجماعة يد الله على الجماعة). ولهذا وصف الفرقة الناجية بأنها أهل السنة والجماعة وهم الجمهور الأكبر والسواد الأعظم (وأما الفرق الباقية فإنهم أهل الشذوذ والتفرق والبدع والأهواء. ولا تبلغ الفرقة من هؤلاء قريبا من مبلغ الفرقة الناجية فضلا

1- ظ: المشعبي عبد المجيد بن سالم، منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، ط1، مكتبة اضواء السلف: 301

عن أن تكون بقدرها. بل قد تكون الفرقة منها في غاية القلة. وشعار هذه الفرق مفارقة الكتاب والسنة والإجماع، فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة... وبهذا يتبين أن أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية أهل الحديث والسنة الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله. وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله وأعظمهم تمييزا بين صحيحها وسقيمها)[1]، وهذا اقتباس موجز من حديثه عن دلالة الرواية، ومنه يتضح حصرها للفرقة الناجية في اهل السنة والجماعة وكونها الفرقة الوحيدة التي يمكن أن تمثل السواد الاعظم بين المسلمين.

ويقول محمد بن عبد الوهاب: (سميت الناجية لأنها نجت من النار، كل هذه الفرق في النار إلا هذه الفرقة، فهي الناجية من النار، وهذه أوصافها:

أولا: أنها الناجية.

ثانيا: أنهم أهل السنة، الذين يأخذون بالسنة، وهي طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم. وهي تعني القرآن وتعني الأحاديث الصحيحة، ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم؛ كما قال: "من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي"، ولم يأخذوا بمذهب الجهمية أو المعتزلة أو الخوارج أو غيرهم من الفرق، إنما أخذوا منهج أهل السنة المتمسكين بالسنة.

ثالثا: "والجماعة"، سموا بالجماعة؛ لأنهم مجتمعون على الحق، ليس بينهم اختلاف، لا يختلفون في عقيدتهم، إنما عقيدتهم واحدة، وإن كانوا يختلفون في المسائل الفقهية والمسائل الفرعية المستنبطة، فهذا لا يضر، الاختلاف في الفقه لا يضر؛ لأنه ناشئ عن اجتهاد، والاجتهاد يختلف، والناس ليسوا على حد سواء في ملكة الاجتهاد، أما العقيدة فإنها لا تقبل الاجتهاد، بل يجب أن تكون واحدة؛ لأنها توقيفية، قال تعالى: (إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ

1- ابن تيمية، احمد ابو المجد، مجموع الفتاوى: 3 /345 350

فَاعْبُدُونِ) [1]، هذه أمة واحدة لا تقبل الاختلاف، تعبد ربا واحدا، وفي الآية الآخرى: (وَإِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّـةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُـونِ ﴿52﴾ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) [2]..)[3]. فيبين أن أهل السنة والجماعة هم المقصودون في الرواية وبعد ذلك يحدد الاتجاه السلفي الإطارَ العامَ لأهل السنة والجماعة بالملتزمين بمنهج السلف.

يقول ابن باز: (وفي لفظ: (ما أنا عليه وأصحابي) هذه الفرقة الناجية الذين اجتمعوا على الحق الذي جاء به الرسول " صلى الله عليه وسلم " واستقاموا عليه، وساروا على نهج الرسول "صلى الله عليه وسلم" ونهج أصحابه، هم أهل السنة والجماعة، وهم أهل الحديث الشريف السلفيون الذي تابعوا السلف الصالح وساروا على نهجهم بالعمل بالقرآن والسنة، وكل فرقة تخالفهم هي متوعدة بالنار)[4]، فهو يحدد المصداق ويشخصه بالمنهج السلفي، مما يعني أن الأخير هو المقصود بالحديث وهو مما لا دليل عليه مطلقا.

وذكر صالح بن عبد العزيز: (قد جاء على النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "إن الْيَهُود افْتَرَقَتِ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وإنّ النَّصَارَى افْتَرَقَتِ عَلَى اثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وإنّ هذه الأمة ستفترق عَلَى ثَلاَثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلّهَا فِي النّارِ إِلّا وَاحِدَةً" قالوا: مَنْ هِيَ يَا رَسُولَ الله؟ قال "وَهِيَ الْجَمَاعَةُ" وفي رواية آخرى قال "هِيَ مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْم وَأَصْحَابِي". وهذه الرواية تدل على أنّ الطائفة الموعودة بمغفرة الله جل وعلا وبالنجاة من عذابه في النار، أنها هي الملازمة للجماعة، وهي الملازمة لما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ولهذا تنوّعت أسماء هذه الفئة إلى عدة أسماء عند أهل العلم:

1- سورة الأنبياء: 92

2- سورة المؤمنون: 52، 53

3- الفوزان صالح، شرح عقيدة الامام محمد بن عبد الوهاب: 15

4- ابن باز، استفتاءات، الموقع الرسمي.

فتارة يسمونهم أهل السنة والجماعة، باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم نصّ على أنها الجماعة وأنها على مثل ما هو عليه الصلاة والسلام؛ يعني على السنة فصاروا أهل السنة والجماعة، ومنهم من يصفهم بأنهم الفرقة الناجية، وهذا وصف جاء متآخرا ولم يكن معروفا في الزمن القريب منه عليه الصلاة والسلام، وأُخذ من أنها نجاة من النار ما بين الثلاث والسبعين فرقة، فوصفت بأنها الفرقة الناجية وسميت الفرقة الناجية، ومنهم من يقول الطائفة المنصورة، وهذا باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم بين أنه "لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ لاَ يَضُرُّهُمْ مَن خَذَلَهُمْ ولا من خالفهم حَتّى يَأْتِيَ أَمْرُ الله تعالى"، وفي لفظ آخر "لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقّ"، وفي لفظ ثالث "لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقّ منصورة لاَ يَضُرّهُمْ مَن خالفهم ولا مَن خَذَلَهُمْ حتى تقوم الساعة" ويستدلون بذلك على أنّ هذه الطائفة على الحق، والحق هو الذي عليه الفرقة الناجية، والحق هو الذي عليه تلك الفرقة التي تميزت من بين ثلاث وسبعين فرقة برضا النبي صلى الله عليه وسلم وبوعده لها بأنها تنجو من النار، ووصفها هنا بأنها منصورة لأنه نظر إلى أنّ الله جل وعلا وعد من استمسك بكتابه وبسنة نبيه عليه الصلاة والسلام وبالهدى الأول بأنه سيستنصر، كما قال جل وعلا: (إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ ﴿٥١﴾ يَوْمَ لَا يَنفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ)[1]...)[2].

وقد تم التأكيد على هذه الرواية والاستفادة من دلالتها من قبل بعض شخصيات السلفية الجهادية فيقول أبو قتادة: (فهذه الأحاديث تدل على أنّ الطائفة المنصورة التي مدحها رسول الله صلى الله عليه وسلم من شرطِها القتالُ في سبيل الله لإظهار الدين، وهي طائفة قائمة لم تنقطع أبداً (لاتزال طائفة...)..... وأما قول كثير من السلف الصالح أن الطائفة المنصورة هم أهل الحديث؛ فهذا معنى حق ومعنى قولهم هذا أي أنها على عقيدة أهل الحديث، وعقيدتهم هي

1- سورة غافر:51 52

2- صالح بن عبد العزيز ال الشيخ، الموقع الكتروني الخاص به.

الأسـلم والأعلـم)[1]، والملاحظ أن السـلفية الجهادية قد اعتمـدت رواية الفرقة الناجية في تأسـيس المشروعية لعملها الجهادي المستند إلى تكفير كل من لا تنطبق عليه أوصاف أهل السنة والجماعة بحسب تأويلهم الرواية.

المقصد الثاني: مواضع ذكر الرواية:

لقد شـاع ذكـر الرواية متنـاً، بالنصوص المتعـددة التي ظهـرت فيها، في كتب التخصُّصات الإسلامية المتعدِّدة.

فقد ذكرت الرواية في كتب التفسـير، مثل: تفسـير ابن جريج، وتفسير مقاتل، وتفسير وكيع، وتفسير قتادة، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وتفسير مجاهد[2]، وظهر في تفسير الزمخشري الكشاف والقرطبي، وتفسير البيضاوي في أنوار التنزيل [3]. كما وجد الحديث في سـنن أبي داوود[4]، والترمذي[5]. ونقله السـيوطي في "الدر المنثور"[6]وصحَّحه الحاكم في "المستدرك"[7].

ونصهـا في الـكافي: محمـد بـن يحيـى، عن أحمـد بن محمد بـن عيسـى،عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر (عليه السـلام) قال:﴿ضَرَبَ اللهُ مَثلاً رَّجُلاً فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً﴾ قال (عليه السـلام): (أما الذي فيه شركاء متشاكسـون فلانٌ الأول، يجمع المتفرقـون ولايتـه، وهم في ذلـك يلعن بعضهم بعضاً، ويبـدأ بعضهم من بعض، فأمـا رجل سـلمٌ لرجل فإنه الأوّل حقّاً وشـيعته) ثم قـال: (إن اليهود تفرَّقوا من

1- ابو قتادة، معالم الطائفة المنصورة، موقع الآجري

2- ظ: المظفر، محمد حسن، دلائل الصدق 3 / 50

3- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل: 2 /82 ،تفسير البيضاوي 2: 216.

4- السجستاني، سليمان بن الاشعث، سنن أبي داوود: 4 /276

5- الترمذي، محمد بن عيسى ،سنن الترمذي 5: 26

6- السيوطي، عبد الرحمن بن ابي بكر، الدر المنثور: 2 /61

7- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: 1 / 206

بعد موسى (عليه السلام) على إحدى وسبعين فرقة، منها فرقة في الجنة، وسبعون فرقة في النار؛ وتفرَّقت النصارى بعد عيسى عليه السلام اثنتين وسبعين فرقة، فرقة منها في الجنة، وإحدى وسبعون في النار؛ وتفرقت هذه الأمة بعد نبيها، ثلاثاً وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون فرقة في النار، وفرقة في الجنة. ومن الثلاث والسبعين فرقة ثلاث عشرة فرقة تنتحل ولايتنا ومودتنا، اثنتا عشرة فرقة منها في النار، وفرقة في الجنة، وستون فرقة من سائر الناس في النار)[1].

والمؤيدون لصحّة صدورها يقولون مرّة: إنها متواترة، دون أن يثبتوا هذا التواتر؛ وأخرى: إنها صحيحة مشهورة في السنن والمسانيد، كما هي عبارة ابن تيمية؛ وثالثة: إنها مستفيضة، رغم اعتراف الكثير منهم أن في مفردات أسانيد هذه الروايات كافّة ضعفًا في الإسناد.

ويتحصَّل أن الدارسين لهذه الرواية ثلاثة:

1ـ جمع صرَّح، بل جزم، بصحة الرواية بكلّ ألفاظها المرويّة بها، على اختلافها.

2ـ جمع تكلموا في أسانيدها، واضطراب متونها؛ فمال قسم منهم إلى إنكار صدورها بالمرة.

3 – ومال بعضهم إلى إنكار الزيادات التي ألحقت بالنص الأصلي لها.

المقصد الثالث: نقد المتن والسند

من المهم أن تتم مراجعة الرواية من حيث السند والمتن كما سيتضح من الآتي:

الفرع الأول: إشكالية السند

لقد درس أحد المعاصرين الرواية دراسة وافية، وبعد عرضه للمتون التي وردت فيها الرواية انتهى الى الملاحظات الآتية[2]:

1- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي 5 / 514

2- ظ: عبد الأمير زاهد، الأسس الدينية للتطرف قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية، بحث منشور في الاجتهاد والتجديد، العدد(17)

1 - قال الشاطبي في "الاعتصام": (الحديث رواه أبو داوود، والترمذي، وأحمد، ولا ذكر له في الصحيحين، فلم يخرجاه)[1]، ورواية كهذه، تعدّ من الأصول الاعتقادية المهمة، والتي تقوم عليها العقيدة، كيف يغفله البخاري ومسلم، ولا سيما أنها توافق ما يعتقدانه، سواء بالزيادات الملحقة بها، أو بتأويلها؛ لذلك فعدم قبولهما الرواية بشرطيهما دليل على ضرورة المراجعة والتدبُّر.

ولابد من التفريق بين انتشار الرواية في المدوَّنات وبين تعدُّد أسانيدها، بحيث يستند إلى تعدد طرق الرواية، حتى يوصف بأنه مشهور أو مستفيض. والرواية مرويَّةٌ بنهايات أربع: أبو هريرة، وأبو أمامة، ومعاوية، وأنس. وكلُّهم فيهم كلام.

وعلى افتراض الإغفال عمّا في نهايات سندها، ففي أواسط سندها رجال تكلم أئمة الجرح والتعديل فيهم، مثل: محمد بن عمرو بن علقمة، الذي هو في إسناد حديث أبي هريرة. فقد جرحه يحيى القطان، وقال فيه يحيى بن معين: "ما زال الناس يتقون حديثه"، قيل له: ما العلة؟ قال: ما زال يحدث الناس من رأيه، وينسبه إلى أبي سلمة، عن أبي هريرة. وقيل عنه: إنّ آفته أنه يذكر فضائل لمعاوية[2]. فالرواية فيها علة قادحة.

وفي أسانيدها أزهر بن عبد الله بن جميع الحرازي الحميري الحمصي، الذي قال عنه الذهبي: أزهر ناصبي[3]، ورغم كل هذا ائتمنه أصحاب السنن وجعلوه ثقة. وفعلوا ذلك مع محمد بن عمرو قبله.

وقد استدرك عليها الذهبي بأنّ في سندها "محمّد بن عمرو" ولا يحتج بها منفردة ولكنها مقرونة بغيرها.[4]

1- الشاطبي، ابراهيم بن موسى، الاعتصام 2 / 186

2- ابن بطة، الإبانة: 1 / 367.

3- الذهبي، محمد بن احمد، تهذيب الكمال في اسماء الرجال:1 / 301

4- ظ: الكوثري، محمد زاهد التبصير في الدين: 9

وقد رواه الحاكم بأسانيد مختلفة، وقال: (قد روي هذا الحديث عن عبد اللهّ بن عمرو بن العاص، وعمرو بن عوف المزني بإسنادين تفرّد بأحدهما عبد الرحمن بن زياد الأفريقي، والآخر كثير بن عبد اللهّ المزني، ولا تقوم بهما الحجّة)[1]، هذا حال ما نقله الحاكم في مستدركه.

وأمّا ما رواه أبو داود في سننه والترمذي في سننه، وابن ماجة في صحيحه، فقد قال في حقّه محمد زاهد الكوثري: (أمّا ما ورد بمعناه في صحيح ابن ماجة، وسنن البيهقي، وغيرهما ففي بعض أسانيده "عبد الرحمن بن زياد بن أنعم" وفي بعضها "كثير بن عبد الله" وفي بعضها "عباد بن يوسف" و "راشد بن سعد" وفي بعضها "الوليد بن مسلم" وفي بعضها مجاهيل كما يظهر من كتب الحديث ومن تخريج الحافظ الزيلقي لأحاديث الكشاف، وهو أوسع من تكلّم في طرق هذه الرواية فيما أعلم).[2]

وطريق عوف بن مالك الأشجعي قال فيه صاحب مجمع الزوائد: إن حديث عوف بن مالك فيه مقال؛ لأن في إسناده عباد بن يوسف، وهو ممَّن لم يخرج له أحد، سوى ابن ماجة، وليس عنده سوى هذا الحديث[3].

لأجل ما تقدَّم ضعّف ابن حزم الرواية كلّها، فقال فيها، وفي نظيرها- أصحابي كالنجوم-: (هذان حديثان لا يصحّان أصلاً من طرق الإسناد، وما كان هكذا ليس بحجة عند مَنْ يقول بخبر الواحد، فكيف بمَنْ لا يقول به؟!)[4].

فإذا لوحظ الإسناد فقط هناك ثلاثة آراء في صدور الرواية:

الرأي الأول: إنها صحيحة صادرة عن النبي، بكل زيادتها وألفاظها. وهذا

1- ظ: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: 1 /128

2- الكوثري، محمد زاهد، التبصيرفي الدين: 9

3- الهيثمي، علي بن ابي بكر، مجمع الزوائد 7: 516

4- ظ: ابن حزم، علي، الفصل في الملل والنحل: 1 /216

هـو متبنى ابن تيمية، الذي قال عنه في "مجمـوع الفتاوى"[1]: "الحديث صحيح مشـهور في السـنن والمسـانيد"، بعـد أن ألمـح الحاكـم في مسـتدركه إلى صحة الرواية.[2]

الـرأي الثاني: إنها روايـة موضوعة بالكلية، الزيادة والأصـل. وقد تقدم نصّ ابن حزم إذ قال: لا يصحّ أصلاً من طريق الإسناد[3].

الـرأي الثالـث: إن الأصـل في الرواية رواية النبي، وإخبـاره عن تفرق اليهود والنصارى إلى فرق عدّة، وأن المسـلمين أيضاً سـيكون لهم فرق متعددة فقط، وليـس في المتن: كـذا في النـار، ولا في الجنة، ولا الناجـين، وتوصيفاتها. فكل تلك من زيادة الوضّاعين.

ولمـا ثبـت أنها خـبر آحاد فالمسـلك عن العلـماء أن خـبر الآحاد لا تقـام عليه عقيـدة، ناهيـك عـن أن في طرقهاكلامًا يخدش موثوقية صدوره كلاًّ، أو يشـكك في الزيادات الملحقة به.

الفرع الثاني: اشكالية المتن:

في متن الرواية العديد من الإشكاليات أهمها:

أولا: ارتباك نصوص الرواية:

إنّ مشـكلة اختلاف نصوص الرواية لا تقل عن مشـكلة سـندها، فقد تطرّق إليـه الاختـلاف من جهات شـتى، لا يمكن معـه الاعتماد على واحـد منها، ومن أبرز تلك الارتباكات:

1 – الاختـلاف في عدد الفرق: فقد روى الحاكم عدد فرق اليهود والنصارى مردّداً بين إحدى وسـبعين واثنتين وسـبعين، بينما رواها عبد القاهر البغدادي

1- ظ: ابن تيمية، مجموع الفتاوي: 3 /346

2- ظ: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: 1 /6.

3- ظ: االعسقلاني، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب 9 /334.، ضعفاء ابن عدي 6 /2229.

بأسانيده عن أبي هريرة على وجه الجزم والقطع، وأنّ اليهود افترقت إلى إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وروى ايضا بسند آخر افتراق بني إسرائيل على اثنتين وسبعين ملّة وقال: "ليأتين على أُمّتي ما أتى على بني إسرائيل، تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملّة، وستفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين ملّة، ونقل بعده بسند آخر افتراق بني إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة[1].

2 – الاختلاف في عدد الهالكين والناجين:

إنّ أكثر الروايات تصرّح بنجاة واحدة وهلاك الباقين. فعن البغدادي بسنده عن رسول اللهّ أنّه قال: كلّهم في النار إلاّ ملّة واحدة.[2]

بينما رواه شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر البشاري (ت380هـ) في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" بصورة تضاده إذ قال: إنّ حديث (اثنتان وسبعون في الجنة وواحدة في النار) أصحّ إسناداً، وحديث (اثنتان وسبعون في النار وواحدة ناجية) أشهر.[3]

3 – الاختلاف في تعيين الفرقة الناجية:

اختلف أهل النقل في تعيين سمة الفرقة الناجية أخذاً بما يقول بأنّ جميعها في النار إلّا واحدة، فقد روى الحاكم وعبد القاهر البغدادي وأبو داود وابن ماجة بأنّ النبي قال: إلّا واحدة وهي الجماعة، أو قال: الإسلام وجماعتهم.[4]

وروى الترمذي[5] والشهرستاني[6] أنّ النبي (صلى الله عليه واله) عرف الفرقة الناجية بقوله: ما أنا عليه اليوم وأصحابي.

1- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم: 5

2- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم: 5

3- السبحاني، جعفر، بحوثفي الملل والنحل: 27

4-ظ: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين 1 /١٢٨

5- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي 5 / ٢٦

6- ظ: الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل: 2 /31

وروى صاحب روضات الجنات عن كتاب "الجمع بين التفاسير" أنّ النبي صلى الله عليه وآله عرف الفرقة الناجية بقوله: "هم أنا وشيعتي".[1]

وهذه الوجوه تعكس مدى الاختلاف في تحديد ملامح الفرقة الناجية.

قال محمد عبده: (أمّا تعيين أي فرقة هي الناجية، أي التي تكون على ما كان النبي عليه وأصحابه، فلم يتعيّن إلى الآن، فإنّ كلّ طائفة ممّن يذعن لنبينا بالرسالة تجعل نفسها على ما كان عليه النبي وأصحابه - الى أن قال- وممّا يسرني ما جاء في حديث آخر أنّ الهالك منهم واحدة).[2]

كذلك يلاحظ السبحاني ارتباك النص بما ورد من السمات في تحديد الفرقة الناجية لا يتجاوز أهمّها عن سمتين :

أولاها: "الجماعة" وهي تارة جاءت رمزاً للنجاة، وآخرى للهلاك، فلا يمكن الاعتماد عليها، وإليك بيان ذلك: بما روى ابن ماجة عن عوف بن مالك قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): افترقت اليهود... والذي نفس محمد بيده لتفترقن أُمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، واثنتان وسبعون في النار. قيل: يا رسول اللهّ من هم؟ قال: الجماعة.[3]

فيقول: (بينما نقل أنّه قال: "وإنّ هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين: اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي الجماعة"[4]، فإنّ الإتيان بضمير الجمع في الحديث الأوّل، وبضمير المفرد في الحديث الثاني يؤيد رجوع الضمير في الأوّل إلى: "اثنتان وسبعون"، ورجوع الضمير المفرد إلى "الواحدة" فتكون الجماعة تارة آية الهلاك وآخرى آية النجاة[5]، أضف إلى ذلك أنّ قسماً كبيراً من النصوص لا يشتمل على هذه اللفظة.

1- الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات: 50

2- ظ: محمد رشيد رضا، تفسيرالمنار: ٨ / ٢٢١٢٢٢

3- القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة: 2 / ٤٧٩

4- السجستاني، سليمان بن الاشعث، سنن أبي داود: 4 /198

5- السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل: 29

ثم يبين السبحاني النقطة الثانية بقوله: (عبارة(ما أنا عليه وأصحابي) باعتبارها آية النجاة لا يخلو من خفاء؛ لإنّ هذه الزيادة غير موجودة في بعض نصوص الرواية، ولا يصحّ أن يقال إنّ الراوي ترك نقلها لعدم الأهمية؛ ولأن المعيار الوحيد للهلاك والنجاة هو شخص النبي صلى الله عليه وآله وأمّا أصحابه فلا يمكن أن يكونوا معياراً للهداية والنجاة إلّا بقدر اهتدائهم واقتدائهم برسول اللهّ (صلى الله عليه وآله)، وإلّا فلو تخلّفوا عنه قليلاً أو كثيراً فلا يكون الاقتداء بهم موجباً للنجاة، وعلى ذلك فعطف (وأصحابي) على النبي (صلى الله عليه وآله) لا يخلو من غرابة)[1]، وهو نقد بنّاء يكشف عن ضعف متن الرواية وارتباكها.

ثانيا: نقد متن الرواية وفق مقتضى العدل الإلهي

ومع غضّ النظر عما تقدّم، فإنّ الحكم على اثنتين وسبعين فرقة من فِرَق المسلمين ومن ابناء أمّته (صلى الله عليه وآله)بدخول النار، كما هو مفاد الرواية، لا يخلو من غرابة، بل إنه يتنافى وأصول العدل الإلهي. وبيان ذلك:

إنّ لفظ الفرقة يضمّ ويشمل كلّ من ينتسب إليها، صغيراً كان أو كبيراً، عاقلاً أو مجنوناً، عالماً أو جاهلاً، قاصراً أو مقصّراً. ومعلومٌ أنّ منطق العدل يقتضي ألا يعذَّب ولا يعاقَب سوى البالغ العاقل العالِم بالحقّ الجاحد له، وهذا الفرد نادر الوجود في كلّ الفِرق والأديان. أما الغالبية العظمى، فهم إمّا صغارٌ غير بالغين، أو كبارٌ بالغون لكنهم جازمون بصحة ما هم عليه، ولا يحتملون صحة المذاهب أو الأديان الآخرى، والصغير كما هو واضح، يَقْبُحُ عقابه، وكذلك المجنون، لعدم التكليف بالنسبة إليهما، بسبب فقد العقل أو التّمييز، كما أنّ الكبير الجازم بصحّة معتقده معذورٌ، ولا تصحّ معاقبته ومؤاخذته حتى لو كان كافراً، لأنّ قطعه يشكّل عذراً له، وإذا كان غالب الكفّار معذورين بسبب جهلهم القصوريّ، كما تقدّم عن بعض العلماء، فإنّ المسلمين ليسوا أسوأ حالاً من الكفار[2].

1- ظ: السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل: 30

2- ظ: حسين الخشن، مناقشة فقهيّة حول حديث الفرقة النّاجية، مجلة بينات، موقع الكتروني: http: / /arabic.bayynat.org /Default.aspx

ثالثا: مخالفة الرواية للقرآن الكريم والسنة الشريفة

تتضح مخالفة الرواية للقرآن الكريم والسنة الشريفة من خلال الآتي:

1 – في ضوء الرواية أن الأمة حتماً ستفترق، فهو أمر قد قدّر عليها سلفاً، وليس للأمة القدرة على سلوك طريق غيره، فهو قضاء إلهي ماضٍ في المسلمين، وهذا ما لا يمكن قبوله قطعاً، فقد وجدنا الله سبحانه وتعالى يحذّرنا من الاختلاف والتنازع في كثير من محكم تنزيله، ويدعونا إلى الاعتصام بعرى الوحدة والإتلاف، كقوله: (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ)[1]، وقوله: (حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الْآخِرَةَ)[2]، وقوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)[3]، وقوله: (اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا)[4]، وقوله: (وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[5].

فكيف يمكن العمل بهذه التوجيات الربانية وقد قضي أمر الافتراق بين الأمة أزلاً؟ فالآيات ترشد إلى الوحدة ونبذ الاختلاف، والرواية تكرس الاختلاف والتشتت وتتيح لكل فرقة أن تكفِّر الأخرى ما دامت الرواية لم تحدد من هي الفرقة الناجية.

1- سورة الأنفال: 46.

2- سورة آل عمران: 152.

3- سورة النساء: 59.

4- سورة آل عمران: 103.

5- سورة الانعام: 153.

2 - والفرقة بين الأمة حاصلة؛ قائمة ومشاهدة، لا تحتاج إلى التصديق عليها بختم تلقي الأمة الرواية بالقبول، وبهذا الشأن يتساءل أحد البحاثين بقوله: (هل تقبل الأمة أن تجعل من دلالة الرواية أمرَ الفرقة بين المسلمين محسوماً سلفاً من قبل الله تعالى، أو أن الرسول عليه الصلاة والسلام يشرّع للأمة التمايز بين الفرقة الناجية والفرق الهالكة، وأن تكون الأمة متعبدة بإقامة أسوار المفاصلة بين أتباعها إلى يوم الدين؟)[1].

ثم يعقب العدوي قائلا: (أنها شرّعت لتقسيم الأمة إلى شيع وأحزاب، وهذا الصنيع وقوع فيما حذّر الله منه المؤمنين وتوعد عليه المشركين عندما قال: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿30﴾ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿31﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ)[2])[3].

3 - إن الرواية تتعارض مع مفهوم وحدة الأمة الواحدة الذي جاء الإسلام ليرسخه ليس في الأمة الخاتمة فحسب، بل في إطار الإنسانية جمعاء، وذلك عندما اعتبر أتباع الرسل جميعاً أمة واحدة ودعاهم إلى عبادة ربهم ولزوم تقواه، ولكن للأسف وقعنا فيما وقعت فيه الأمم السالفة ومضينا على سنة الأولين، فأخذت كل فرقة منا تدّعي أنها على الحق وما سواها هالك في النار، قال عزَّ وجلَّ: (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ۖ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿51﴾ وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿52﴾ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) [4].

4 - تجرِّئ الرواية المسلمين على بعضهم، بذكر المثالب ونهج سبيل التشهير،

1- خميس بن راشد بن سعيّد العدوي، قراءة في رواية الفرقة الناجية، بحث منشور في موقع جمعية التجديد الثقافية في البحرين: http: / /tajdeed.org

2- سورة الروم: 30 - 32.

3- المصدر نفسه.

4- سورة المؤمنون: 51 - 53.

وعلى التنفير في تراث كل فرقة بغية الإساءة إليهم والسخرية منهم، وقد حرّم الله بين الناس كل ما يؤدي إلى ذلك فقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ۖ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿11﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ) [1][2].

5 – جعلت من النبي (صلى الله عليه وآله) مؤسّساً للفرقة بين الأمة عندما نصصت الروايات على نجاة فرقة بعينها وما خلاها هالك، وقسمت الأمة شطرين: شطر ناج وشطر هالك، وهذا مخالف لطبيعة سلوك النبي (صلى الله عليه وآله) فقد كان يألف بين الناس، ويلين لهم الجانب، قال تعالى: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)[3].

وهذه الرواية قد نشط تداولها في الصراع المسلح وما أعقبه بين الصحابة ومن جاء بعدهم، مع أن الآية السابقة نزلت في تولي فريق من المؤمنين من الزحف عن نصرة إخوانهم يوم أحد، وقد جاء الكفر بقضه وقضيضه لينقض على المسلمين ويستأصلهم، قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا ۖ وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ) [4].

6 – تنافي الرواية مقتضى الإصلاح الإلهي في حال اختلاف المسلمين، من خلال قوله تعالى: (وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ

1- سورة الحجرات: 11 – 12.

2- ظ: حسين الخشن، مناقشة فقهيَّة حول حديث الفرقة النّاجية، بحث منشور في مجلة بينات في تاريخ 27 /3 /2014 على الموقع: http: / /arabic.bayynat.org

3- سورة آل عمران: 159.

4- سورة آل عمران: 155.

إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ)[1].

رغم أن الرواية نشطت في ظل صراع طائفي سياسي بين المسلمين، إلا أنه بعد ذلك تحولت إلى تشريع للخلاف العقدي والفكري والفقهي والاجتماعي، والله حرّم كل أشكال الخلاف المؤدي إلى القطيعة بين المسلمين، بل دعا إلى الوحدة والتآلف، قال تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)[2].

وأمّا مخالفة الرواية للسنّة، فبلحاظ زيادة "كلّها في النار إلا واحدة"، معارض للأخبار المتواترة معنىً، الّتي تنصّ على أنّ من شهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وجبت له الجنّة ولو بعد عذاب، ومنها ما رواه البخاري: "إنّ الله حرّم على النار من قال أن لا إله إلا الله يبغي بذلك وجه الله"[3].

1- الحجرات: 9-10.

2- سورة آل عمران: 103.

3- البخاري، محمد بن اسماعيل، الصحيح الجامع: 3 /61

استنتاج:

- في ضوء ما أفاده ابن عبد الوهاب فإن افتراض وجود نواقض عشرة لا يسلم من النقد؛ ذلك أن النواقض بحسب التفاصيل والجزئيات تتعدد دون حصر، فثمة طرق كثيرة لتحقق الكفر، لكن افتراض حصرها غير تام ما دامت التفاصيل والجزئيات متكثرة بتكثر الوقائع.

- إن في هذه النواقض عملية نقل واضحة لكثير من المسائل من مجال الاحكام والفروع الى مجال الأصول والاعتقاد، وهو غير تام حتى لو تم سوق بعض الأدلة إليه؛ لأنه لا يعدو كونه صياغات خاضعة لرؤية تأويلية خاصة لم يتم التسالم عليها حتى فيما بين علمائهم من اتباع المنهج السلفي.

- مع التسليم بضابطة تكاد تكون من المسلمات وهي أن لازم المذهب ليس بمذهب، فإن أكثر النواقض التي يكفرون بها تعد من لوازم القول، وهي مفارقة واضحة في فكر ابن عبد الوهاب ومن تبعه.

- اتضح التعميم والاطلاق في التكفير، وهو مما يجانب ضوابط التكفير المعين والمطلق، التي تستند الى التثبت والتحقق من حال المنكر او المخالف.

- أكثر ما تم طرحه في الفكر السلفي يعد ضمن انكار الضروري، وهي مسألة قابلة للنقاش، فقد اختلف العلماء في معنى ضروري الدين، ومدى استقلالية انكار الضروري بالكفر، كما تم تفصيله في الفصل السابق.

- مع ملاحظة طبيعة الاستدلال السلفي نجد أنه في الوقت الذي عمم البراءة والمعاداة للمشركين الى عموم أهل الأديان، بل الى عموم أهل المذاهب، داخل الدين الاسلامي ممن تختلف رؤاهم عن السلفيين، نجده قد قلص الولاء من عموم أهل مسلك العدل والإيمان بالله من المسلمين وغيرهم إلى فئة ضيقة جد متمثلة بالمسلك العقائدي الخاص، وجعل الموالاة حصراً بهم، وبذلك يوسع الاتجاه السلفي دائرة البراءة والعدوان والبغضاء ويقلص التعاون والمحبة، وهو ما يتنافى مع روح الإسلام الأصيل.

- كذلك تم نقل فكرة الحاكمية من نطاق الفروع الى نطاق الأصول الاعتقادية، أي من الفقه السياسي الى مصاف قضايا التوحيد والاعتقاد، حتى أن البعض قدمه على توحيد الربوبية والإلوهية والاسماء والصفات وسماه توحيد الحاكمية، وقرر أن الاخلال بها نقض لأصول التوحيد.

- إن نقل الموضوع الى حيز العقائد يعود على أصله بالنقض، لأن جمهور الفقهاء يقرر أن الايمان يزيد وينقص ولا يكون الخروج إلا بالجحود، فترك العمل بالشريعة يقلل من درجة الإيمان ولا يكفر، وبهذا يلاحظ أن الصياغة السلفية للحاكمية قد خرجت على مبدأ مهم من مبادئ الإيمان الأساسية لدى جمهور أهل العلم، وأنها وضعت رؤية جديدة مضادة تماماً لما كان عليه الحال لدى الأسلاف الذين قامت السلفية الاسلامية على احترام ما استقروا عليه من مبادئ وأهمها عقائد السلف.

- لم يوجد نص واضح على تكفير كل من هو خارج عن الفرقة الناجية، بل غاية ما هنالك أن تلك الفرق في النار، وهذا لا يستلزم أن يكونوا في الدنيا محكومين بالكفر، وترتب عليهم آثار الكفر، مع أن رواية الفرقة الناجية لم تسلم من الإشكالات المتعلقة بسندها من جهة وبمتنها من جهة أخرى، ومثلها لا يرقى إلى أن تكون معيارا للتكفير، فعلى فرض صحتها فإن أقصى ما تدل عليه هو الإخبار بوجود فرقة واحدة تنجو من النار من دون وضوح لتلك الفرقة مع تعدد متون الرواية.

الفصل الرابع

الآثار المترتبة على التكفير

مدخل

تترتب على حكم التكفير جملة من الآثار التي تم تحديدها فقهيا بالقتل واستحلال المال والدم وانقطاع علقة الزوجية، وبحسب استقصاء وافٍ فإن استحلال الدم وبينونة الزوج من التوابع الملازمة للقتل، أما النجاسة فقد تثبت من دون القتل، ولم يتم تناول تلك الآثار بشكل مستقل عن القتل، فإذا ترتب أثر القتل وأصبح الكافر حلال الدم فإن ماله حلال وتبين عنه زوجه وكذا بقية الآثار، وبالنسبة لاستحلال أموال الكافر سواء بين الحربي ام المرتد [1]، وكذلك عدم اعتبار الزوجية[2].

والملاحظ أن الآثار المترتبة على الكفر تختص في المرتد، وتم تناولها فقهيا بخصوص المرتد؛ لكونه موضوعا ابتلائيا منذ العهد الاسلامي الأول، لأن الارتداد تغيير للمعتقد فيتطلب موقفا شرعيا بخلاف الكفر الأصلي الذي لا يشكل موقفا عمليا بالنسبة للدولة الإسلامية في الداخل.

وبشكل عام سيتم في هذا الفصل الاستعاضة بأثر القتل عن بقية الآثار لاشتراكها في نفس الموضوع، ويكاد يتفق الفقهاء المسلمون على أن الكافر - مرتدا كان أو غير مرتد - كما يحكم بقتله فهو محكوم بالنجاسة وبطلان علائقه المالية والسببية من ملكية وزوجية[3].

وقد تم تناول موضوع الفصل على ثلاثة مباحث: تعلق الأول منها بأثر القتل ومن يجوز قتلهم ومن لا يجوز، وقد استدعى التفصيل في المرتد أن يتم إفراده في مبحث؛ لأهميته وتشعبه، أما المبحث الثالث فقد تناول أثر النجاسة وآراء العلماء في نجاسة الكافر بحسب أقسام الكافر.

1- الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، شرح زاد المستنقع: 7 /165

2- ابن قدامة، المغني: 7 /133، الموسوعة الفقهية" (22 /198)، "الإنصاف" (8 /216)، "كشاف القناع" (5 /121)، "تحفة المحتاج" (7 /328)، "الفتاوى الهندية" (1 /339)، "حاشية الدسوقي" (2 /270).

3- ظ: كتاب الفقه المنهجي على المذهب الشافعي: 8 /108+الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، شرح زاد المستنقع: 7 /165+ابن قدامة، المغني: 7 /133 + الموسوعة الفقهية" (22 /198) + "الإنصاف" (8 /216) + "كشاف القناع" (5 /121) + "تحفة المحتاج:7 /328 +الفتاوى الهندية:1 /339 + "حاشية الدسوقي: 2 /270

المبحث الأول

قتل الكافر

يتـم في هذا المبحـث إيـراد آراء الفقهاء واسـتدلالتهم على من يسـتحق القتل وسيتم التركيز على المناط الذي يعلق عليه حكم القتل، فالقتل تارة يتعلق بمجرد وقـوع الكفر، وأخرى يتعلق بتحقق المحاربة والإفسـاد من قبـل الكافر، وهو ما سيتضح من خلال المطالب الآتية:

المقصد الاول: من يجوز قتلهم من الكفار

يـكاد يتفـق علماء المسـلمين عـلى جواز قتـل الكافر الحـربي، ولكـن الاعتبار يختلـف بلحـاظ كون القتل يسـتند إلى عنـوان الحربي لمجـرد كفره، أو يسـتند إلى عنـوان الحربي لكونه حربيا، بحيث يسـتحق القتل حتى مـع إيمانه اذا كان حربيا، كـما في قتل المحارب إذا ارتكب جريمة الحرابة..، وأهل الحرب أو الحربيون: هم غـير المسـلمين الذين لم يدخلوا في عقـد الذمة، ولا يتمتعون بأمان المسـلمين ولا عهدهم،[1] لذا فالعلماء على مسلكين:

المسلك الأول: أن سبب قتل الكافر الحربي هو مجرد كونه كافرا.

المسـلك الثـاني: أن سـبب قتـل الكافـر الحربي هـو كونـه محاربـا ومعتديا على حرمات المسلمين، أو كان عائقا أمام تبليغ الدعوة الإسلامية، أو كونه مفسدا في الأرض.

وربـما يرتبـط هـذا البحث بمسـألة كون الجهـاد ابتدائيـا أو دفاعيا، فـإذا كان الفـرض أن الجهـاد ابتدائيٌّ فلا يعـارض المبنى الثاني: الذي يقضي بـأن القتل إنما كان لمحاربتهم لا لكفرهم، بتقريب أن المسلمين لو كانوا على سبيل دعوة غيرهم مـن الكفـار وقد تم إعاقـة دعوتهم من بعـض الكفار فيمكن بنـاءً على مشروعية

1- ظ: الموسوعة الفقهية الكويتية: 7 /105

الجهـاد الابتدائيأن يتم تفـادي الإعاقة بالجهاد الابتدائي لكـي يتاح تنفيذ الدعوة الى الاسلام[1].

واستدل أصحاب المسلك الأول، بمجموعة من الأدلة سيتم إيراد أهمها:

فمن القرآن الكريم استدلوا:

الآيـة الأولى: قوله تعالى: (فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[2]

وجـه الاسـتدلال بعمـوم هـذه الآية إذ تـدل عـلى أن الله أمر المسـلمين بقتال المشركين إلى أن يظهروا الإسلام، (فلم يبح للمسلمين ترك قتلهم إلا بأن يسلموا فقـط)[3] بعد انقضاء الأجل المضروب لهم، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة هو تعبير عن إظهارهم للإسلام، فإن فعلوا ذلك فهم في أمان، ويجري عليهم ما يجري على المسـلمين دون تفاوت، وإلّا فالسيف والقتال يجري فيهم، وبهذا الفهم للآية جاء أقوال العلماء[4].

فسـبب القتـال في هـذه الآية هـو الكفر، إذ جعـل التوبة غاية للقتـال، فيكون الباعـث عـلى الجهاد هـو نقلهم مـن الكفر إلى الإيـمان، والآيـة الكريمة وضعت المشرك أمام خيارين: أما الإسلام أو القتل.

ويمكـن مناقشـة الاسـتدلال بمفـاد قولـه تعـالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ

1- ظ: حيدر شوكان، اثر المتغيرا المعاصرة في فقه الجهاد. اطروحة غير منشورة. قدمت الى كلية الفقه ونوقشت في: 29 /1/ 2017.

2- سورة التوبة: 5.

3- ابن حزم الظاهري، المحلى: 9 / 448.

4- ظ: الشهيد الثاني، الروضة البهية: 2/ 380، وكذلك: محمد جواد مغنية، التفسيرالكاشف: 4 / 12،وظ: الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان: 9/ 151152.

﴿6﴾ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿7﴾ كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ)[1]

وفي ضوء هذه الآية تتضح عدة أمور:

الأمر الأول: لو كان الباعث على القتال هو الكفر، فكيف أمر الله تعالى بإجارة المشرك مدة بقائه بيننا؟ على أمل الإصغاء إلى كلام الله تعالى ثم الإيمان به؟ ثم في أمره تعالى بإبلاغه مأمنه عندما يرغب في الرحيل دون أن يؤمن ليعود من حيث جاء كما كان مشركًا وجاحدًا. ألا يستوجب بقاؤه على كفره قتله في الحال ؟

إذًا فليس من تحليل لهذه الاستجارة والرعاية سوى اختفاء الحرابة في المشرك الذي يطلب الأمان، وجنوحه إلى السلم والمسالمة، والدخول في أمان المسلمين والبقاء على هذه الحال يسقط وجوب قتله، فهو لم يدخل ديار المسلمين محاربًا، وإنما مستطلعًا وكما أن الآية صريحة في المشرك الذي لا خيار له إلّا الإسلام أو القتل[2].

الأمر الثاني: (لو كان الكفر بحد ذاته موجبًا للقتال، فكيف يمكن أن تبرّرُ معاهدة من أمرنا الله بقتالهم؟ إذًا فلا يستقيم هنا الردّ بأنّ هذه المعاهدات إنما كانت قبل نزول آية السيف؛ لأنّه بموجب هذا القول تكون هذه الآية بمثابة إلغاء لهذه المعاهدات، كما لا يستقيم معها القول بأنّ الله تعالى أمرنا بالاستمرار ببرِّ المشركين الذين لم يقاتلونا في الدين، ولم يقاتلونا بأي عنوان.

وبمقتضى ذلك يجب أن يسري النسخ إلى المعاهدات التي بين المسلمين والمشركين في ظل ذلك الحكم المنسوخ، ولكن خطاب الله تعالى يأمر صراحة في البرِّ بهم ما

1- سورة التوبة، 6، 7، 8..

2- ظ:البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه ونمارسه: 99، وظ:فضل الله، محمد حسين، كتاب الجهاد: 210.

استقاموا على برّهم للمسلمين. ويأتي هذا الأمر مباشرة بعد (آية السيف)، مما يعني أنَّ الحكم باستمرار شرعية هذه المعاهدات، إنّما هو بمقتضى الخطاب الجديد وليس بمقتضى استمرار الحكم السابق الذي يقول إنه منسوخ)[1]

الأمر الثالث: في الإعلان عن العلة التي من أجلها استنكر البيان الإلهي أن يكون للمشركين عهد عند الله ورسوله، هو بسبب نقضهم الذمم ونكثهم الأيمان وما أن يشعروا بالتفوق والغلبة عليكم حتى يهدروا كل العهود والذمم التي أخذت عليهم والتزموا بها في ظاهر الأمر، وما ذلك إلّا لنفاقهم وعنادهم، اذ تكذب ألسنتهم ما في قلوبهم، وتكذب قلوبهم ما تبديه ألسنتهم، وإذا كان الكفر هو علة القتال والقطيعة، سيكون الأمر واحدًا بعدها سواء أكان هؤلاء أمناء على العهد أم مضيعين وخائنين له، وبالتالي فلا معنى لهذا البيان الذي أتت به الآية، ولن يغدو عندها إلّا حشوًا لا مبرر له، وهذه الآيات الثلاث وردت مباشرة عقب آية الانسلاخ، ولم يقل أحد بأنّها وإنْ جاءت في الترتيب بعيد الآية الخامسة، إلّا أنها في النزول سابقة لها، حتى يصح القول معها: بأنَّ مدلولها منسوخ بما دلت عليه الآية الخامسة[2].

وحاول البعض[3] أن يحصر الأمر بقتال فريق من الكافرين الذين لا يوفون بالعهد، ولا يكفّون عن الاعتداء، والقدر المتيقن منهم هم مشركو العرب الخارجون الذين كانوا يواجهون عمليًا الدعوة الإسلامية، فالآية بحسب ظاهرها ربما لا تشمل مطلق المشركين أينما كانوا.

الآية الثانية: استدلوا بقوله تعالى: (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا

1- ظ: البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام: 100، وظ:شمس الدين، محمد مهدي، جهاد الأمة: 239

2- فضل الله، محمد حسين، كتاب الجهاد: 211212 ،وظ: البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام:100101.

3- ظ: حيدر حب الله، الجهاد الابتدائي الدعوي في الاسلام، مجلة الاجتهاد والتجديد، 8 / 87.

الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ)[1].

وجـه الاسـتدلال: إنّ المشرع قد أمر المسـلمين فيها بقتال أهـل الكتاب الذين ينكـرون المبدأ والمعاد ولا يدخلـون دين الحق، وجعل إعطاء الجزية غاية لقتالهم، وهو تعبير عن خضوعهم لسيطرة المسلمين، وإلّا فيجب إدامة الحرب معهم حتى يصغروا ويخضعوا للحكومة الإسـلامية سـواء أصدر منهم اعتداء على المسلمين وبلادهـم أم لم يصدر[2]. وقد افاد الشـيخ المفيد[3]، والشـيخ الطبرسي[4]، وفخر المحققـين[5]، وغيرهـم[6] مـن النـص أنَّ الجزية ضريبـة وضع على أهـل الكتاب إذلالًا وصغارًا لهم، وجزاءً على تمسكهم بالكفر، لا أنّها عطية مالية مأخوذة منهم مصروفة في حفظ ذمتهم وإدارتهم كما فهم البعض[7].

ويناقش هذا الوجه بما يأتي :

أولًا: إنَّ الله قـد جعل الغايـة في الأمر بالقتال الخضوع لنظام الجزية، ولا ضير عندئـذ في عـدم الدخول في الإسـلام، ولـو كان القتال من أجـل الكفر لما قام الخضوع لنظام الجزية مقام الإسلام.[8]

ومن المعلوم أنَّ نظام الجزية لا يستوجب التنازل عن الديانة السابقة والالتحاق

1- سورة التوبة، 29.

2- ظ: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء: 9 / 43، وظ: المحقق السبزواري، كفاية الأحكام: 74، وظ: الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام: 21 / 349. وظ: الشافعي، الأم: 1 / 294. وظ: ابن رشد، بداية المجتهد:1/ 312، وظ:وأبو بكر الكاساني، بدائع الضائع: 7 / 111

3- ظ: المفيد محمد بن النعمان، المقنعة، 269.

4- ظ: الطبرسي، مجمع البيان: 5 /39

5- ظ:: محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، أيضاح الفوائد: 1 / 389.

6- ظ: ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة: 1 /119.

7- ظ: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان: 9 /240، وظ: محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف:4 / 32، وظ: الشيخ علي الكلانتري، الجزية واحكامها: 14.

8- ظ: محمود شلتو، القرآن والقتال: 3738.وظ: محمد حسين فضل الله، كتاب الجهاد: 212،وظ:يوسف القرضاوي، فقه الجهاد: 1 /318.

بالإسلام، لذا فإن غاية القتال بقبول معاهدة الذمة، وليس الدخول في الإسلام والإيمان به[1].

وهذه المناقشة يمكن الملاحظة عليها بأنها دقيقة في جانب دون آخر، فالقول بأنَّ سبب الحرب هو الكفر لا الحرابة يحتمل معنيين: أحدهما كون الكفر لوحده سببا لاندلاع الحرب، سواء أكان يهدف من الحرب إلغاء الكفر أو إبقاءه مع هيمنة الإسلام ماديًا عليه.

الآخر: كون الكفر سببا للحرب، بمعنى إرادة إلغائه من وراء قيامها، فعلى التفسير الثاني تصح الملاحظة المذكورة. أما على التفسير الأول فلا، بل قد يدّعي الطرف القائل بسببية الكفر أن إبقاء أهل الكتاب لا ينافي كون الجهاد لدعوتهم إلى الإسلام لا لرد عدوانهم، وذلك لأنّ خضوعهم للدولة الإسلامية يمثل مقدمة رئيسة لنشر الإسلام. إمّا حالًا كما هي الحال مع المشركين، أو عبر واسطة كما في حال أهل الكتاب[2]. فلا تنفي المناقشة لوحدها استدلال المستدل بآية الجزية على شرعية القتل لمجرد كفرهم، فمن البعيد أنْ يقصد المستدل قتل الكافرين بتمامهم؛ لأنّ نظام الذمة يبقي على ديانة أهل الكتاب.

ثانيًا: إذا لاحظنا السياق التاريخي لهذه الآية يتبين لنا أنَّ الأمر بقتال أهل الكتاب لا ينطبق إِلَّا على حال الدفاع واتقاء شرهم؛ لأنَّ (محور هذه الآية يقوم على غزوة تبوك وقد بلغ النبي "صلى الله عليه واله" أن الروم، وهم في الشام على أطراف الجزيرة العربية يجمعون الجيوش للانقضاض على الإسلام وأهله. وكانت كل القرائن والدلائل تؤكد أنّ أهل الكتاب في الجزيرة كانوا عينًا للروم النصارى على المسلمين ويتآمرون معهم على النبي "صلى الله عليه وآله" ومن اتبعه من المؤمنين. ومن أجل هذا كان الحكم فيهم القتل أو إلقاء

1- ظ: الزحيلي وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: 118.

2- ظ: حيدر حب الله،الجهاد الابتدائي الدعوي في الاسلام، مجلة الاجتهاد والتجديد: 8 /8081، دراسا في الفقه الإسلامي المعاصر: 1 /7576. وظ: ابن العربي، أحكام القرآن: 2 / 482 – 483.

السلاح والخضوع لحكم الإسلام، ومع إعطاء الجزية وجب تأمينهم وحمايتهم والدفاع عنهم وإعطاء الحرية في دينهم)[1]. وقد خصّ الشيخ محمد جواد مغنية هذه الآية بأهل الكتاب من عرب الجزيرة العربية.[2]

وذكر السيد الخوئي أنَّ القرآن الكريم قد فرق بين المشركين وأهل الكتاب، فالأول يحارب بسبب كفره، وأمّا أهل الكتاب فلا يجوز قتالهم إلّا مع وجود سبب آخر من قتالهم للمسلمين أو إلقائهم الفتنة بين المسلمين أو امتناعهم عن إعطاء الجزية.[3]

ثالثا: إنّ هذه الآية ليس فيها دليل على أن المراد قتلهم لكفرهم؛ لأنها لم تأمر بالقتل إنما أمر بالقتال، وثمة فارق كبير في الدلالة اللغوية بين الاثنين، فالمقاتلة مفاعلة وهي موقف تصادمي تستلزم وقوع القتال من الجانبين بين فرد وفرد أو بين مجموعة ومجموعة، وبالتالي هي تفرض وجود طرفين يتشاركان فعلًا واحدًا، وهو القتال في فرضنا الحالي. بل إنّ لفظ (قاتل) لا ينطبق إلَّا تعبيرًا عن مقاومة لبادئ سبق إلى قصد القتل. فالمقاوم للبادئ هو الذي يسمى مقاتلًا. أما البادئ فهو أبعد من أن يسمى عرفًا مقاتلًا، بل يسمى في الاستخدام الشائع والمتداول معتديًا وقاتلًا، ولا يمكن تسميته مقاتلًا. فالمقاتلة هي من أفعال المشاركة، وإنما تقوم مع فرض تصور معتدٍ أو قاتلٍ ينهض للتصدي له مقاتل، وإلّا لما كان هناك من معنى للمشاركة.[4]

الآية الثالثة: قال تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّـهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ)[5] وقوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ

1- محمد جواد مغنية، الكاشف، 4 / 32. وظ :الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير المنار،10 /278279. والشيخ يوسف القرضاوي، فقه الجهاد ،1 /314.

2- ظ: الشيخ محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف: 4 /32.

3- ظ: الخوئي، البيان في تفسير القرآن: 289.

4- ظ: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: 1 / 72، وظ: محمد حسين فضل الله، كتاب الجهاد: 212

5- سورة البقرة: 193.

وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّـهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّـهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)[1].

وجـه الاسـتدلال: إن هذه الآية تجعل للقتـال غاية وهي رفـع الفتنة، والفتنة لدى العديد من المفسرين[2] هي الشرك أو الكفر، قال الجصاص بأن الله: (يوجب فـرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر. قال ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع بن أنس: (الفتنة هنا الشرك)).[3]

فيكـون المعنى: قاتلوهـم من أجل الإيمان بالله، والقضـاء على الجحود، مادام عـلى وجـه الأرض أثر للشرك والإلحـاد[4]. ثم إن تكملة الآيـة: تؤكد هذا المعنى لأنها تفرض أن تكون الطاعة والخضوع في شـتى الأرض لله سـبحانه وتعالى، فلا بد من أنْ يسـتمر المسـلمون في جهادهم حتى يظهر الإسـلام عـلى الأديان كلها. فالقتال الذي تذكره الآيتان إنما هو لإماتة الشرك.[5]

يقـول القرطبـي: (وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبـدأ الكفار. دليل ذلك قوله تعالى: (وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّـهِ))[6].

وقـد يفهـم أنَّ الكفر الذي يجب قتال الكفار عليـه لا يقتصر على الإلوهية بل (هـو كفرهـم المتعلق بالتشريع واتبـاع القانـون الباطل؛ لأنّ التحليـل والتحريم وتشريـع الأحـكام هو مـن الله وحده لا يجوز لغـيره، فمن نازع الله هـذا الحق أو ادعاه لنفسه كان ذلك منه كفرًا في نظر الشريعة الإسلامية.)[7]

وهذا الاستدلال يمكن ان يناقش بما يأتي:

1- سورة الأنفال: 39.

2- ظ: العياشي، تفسير العياشي: 2 / 56 / 60. وظ: أبو الحسن القمي، تفسير القمي: 1 / 278.

3- الجصاص، أحكام القران: 1 / 316.

4- ظ: الشيخ محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف: 1 / 229.

5- ظ:: علي بن نفيع العلياني، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه: 340341.

6- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 2 / 353.

7- عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية: 55.

بما أنَّ وجه الاستدلال منحصر في لفظة "الفتنة"، فإنَّ أيَّ تفسير " للفتنة " لا ينسجم مع قوله تعالى:(وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّـهِ) يعتبر باطلًا، ولذا فإنّ هذا الوجه من الاستدلال يناقش بأمرين:

الأمر الأول: يقول الشيخ محمد عزة دروزة: (إنَّ كلمة الفتنة واشتقاقاتها اللغوية قد تكرر في القرآن بمعان عديدة، غير أنها لم تأتِ بمعنى الشرك بصراحة أو دلالة واضحة. في حين أنها قد جاءت كثيرًا بمعنى إجبار المسلمين على الارتداد عن دينهم)[1]

ولذلك ينبغي التوقف عند المعنى اللغوي والقرآني للفتنة. فمن حيث اللغة، يقول الجوهري: (الفتنة: الامتحان والاختبار... والفاتن المضل عن الحق..)[2] وقال ابن الأثير: (وقد كثر استعماله فيما أخرجه الاختبار للمكره، ثم كثر حتى استعمل بمعنى الإثم والكفر، والقتال، والإحراق، والإزالة، والصرف عن الشيء.)[3]

وأورد ابن منظور: (الفتنة: الابتلاء والامتحان، والاختبار، وأصلها مأخوذ من قولك: أفتنت الفضة والذهب إذا أذبتهما بالنار ليتميز الرديء من الجيد.. وقال ابن الأعرابي: الفتنة الاختبار، الفتنة المحنة، والفتنة المال، والفتنة الأولاد، والفتنة الكفر، والفتنة اختلاف الناس بالآراء، والفتنة الإحراق بالنار.. والفتنة العذاب، نحو تعذيب الكفار ضعفاء المؤمنين من أول الإسلام ليصدوهم من الإيمان.)[4]

وأما الاستعمال القرآني لمفردة الفتنة فجاء كذلك بالمعاني المتقدمة فهي تدلُّ على العذاب والامتحان والاختبار وما قارب ذلك، قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا

1-محمد عزة دروزة، التفسير الحديث: 6 / 333.

2- الجوهري، الصحاح: 6/ 2175.

3- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 3 /311.

4-ابن منظور،لسان العرب: 13 / 317.

الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ)[1]، وقال تعالى: (وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَٰؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا ۗ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ) [2]، وقال تعالى: (أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ)[3] وقال تعالى: (وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ)[4]

وقال تعالى: (أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ) [5] وعليه يمكن أن يكون ظاهر الآية: قاتلوهم حتى لا تكون لهم قوة يفتنونكم بها ويؤذونكم بها لأجل الدين، ويمنعونكم من إظهاره أو الدعوة إليه. [6] ويساعد على تفسيرها بهذا المعنى ورود كلمة الفتنة في سياق هذه الآية بمعنى الفتنة في الدين، وذلك في قوله تعالى: (وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ)[7]. يقول محمد الطاهر بن عاشور: (الفتنة إلقاء الخوف واختلال نظام العيش، وقد تقدم عند قوله تعالى: (حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ)[8]إشارة إلى ما لقيه المؤمنون في مكة من الأذى بالشتم والضرب والسخرية، إلى أن كان آخره الإخراج من الديار والأموال.. وإنما كان الفتنة أشد من القتل لتكرار أضرارها بخلاف ألم القتل، ويراد منها أيضًا الفتنة المتوقعة بناء على توقع أن يصدوهم عن النبي أو يغدروا بهم إذا حلو بمكة)[9]

ويمكن أن يكون المراد من الفتنة هو كل ما يخل بالنظام العام وشؤون المسلمين،

1- سورة البروج، 10.

2- سورة الأنعام، 53.

3- سورة التغابن، 15.

4- سورة ص، 34.

5- سورة الصافا ،6263.

6- محمد رشيد رضا، تفسير المنار: 2 / 207.

7- سورة البقرة، 192.

8- سورة البقرة ،102.

9- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير: 2 /199. وظ: محمد عزة دروزة، التفسير الحديث: 2 /3233.

والفتنة غالبا تضرب بنية المجتمع سواء على الصعيد العقائدي أم الاقتصادي أم السياسي.

الأمر الثاني: قوله تعالى ﴿ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ و قوله تعالى: ﴿ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾

فإنَّ المستفاد فيها بملاحظة معنى الفتنة بالأمر الأول أنّه يجب أن يكون الدين والانقياد لله ظاهرًا من دون خفاء أو كتمان أو تقية من أعداء الدين الذين يقفون في وجهه ويثيرون الفتنة، فإذا لم تقاتلوهم وتقفوا الدفعهم، ورفع موانعهم فلن يكون الدين لله بل سيفتنونكم وسيكون الدين على وجه الأرض للأصنام[1]. ويؤكد ذلك ما جاء في معنى آية الدفع قال تعالى: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ) [2] وقوله تعالى: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ)[3].

فالآية تأمر بالدفع للمنع من فساد الأرض وانهيار الحياة فيها؛ لأن إفساح المجال للمعتدين والطغاة يؤدي إلى تخريب دور العبادة، مما يجعل الحياة فرصة طيبة للعبث والفساد، فلا يكون الدين لله، أي الطاعة والانقياد[4]. وما يعزز هذا التفسير السياق الواضح الذي ورد في هذه الآية من سورة البقرة هو سياق دفاع، مما يمنع القتال بمجرد الكفر أو الشرك، وهو ما لا نجده بنفس الوضوح في سياق الانفال، قال تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿190﴾ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴿191﴾ فَإِنِ انتَهَوْا

1- ظ:كاظم الحائري، الكفاح المسلح في الإسلام: 3536.

2- سورة البقرة ،251.

3- سورة الحج، 40.

4- ظ: محمد حسين فضل الله، كتاب الجهاد: 75. وظ: الطبرسي مجمع البيان: 2 / 152، وظ: ابن الجوزي، زاد المسير: 1 / 263 1 / 299.

فَـإِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿192﴾ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّـهِ ۖ فَـإِنِ انتَهَـوْا فَلَا عُـدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿193﴾ الشَّـهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّـهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَـاتُ قِصَـاصٌ ۚ فَمَنِ اعْتَـدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَـا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّـهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿194﴾)[1].

ويؤكـد هـذا التوجه ما جـاء عن بعض الصحابـة من أن تفسـير الآية مرهون بمعطيات الواقع التاريخي الأول الذي كان عليه المسلمون من القلة والضعف، إذ كان الرجل يفتن في دينه ليرده الكفار إلى الكفر بعد إيمانه[2]، أو ليقتلوه أو يوثقوه، حتى قوي الإسـلام، ولم يعد بالاستطاعة ابتلاء المسلمين بالقتل والتعذيب، ومن ثـم زالـت الفتنـة. فقد روي عن عبـد الله بن عمـر عندما ذكر له هـذه الآية قال: (فعلنا على عهد رسـول الله وكان الإسـلام قليلا، فكان الرجل يفتن في دينه، إما قتلوه، وإما عذبوه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة)[3].

مع أن مناقشـة تلك الآيات المسـتدل بها لا يؤدي إلى حسـم الموقف كليا ذلك أن وجهات النظر في التفسـير لا تعدو كونها اجتهادات بشرية فإن من الممكن أن لا يكون الاسـتدلال قطعيا، مع أن البحث يميل إلى مناقشـة الاستدلال من دون الجزم النهائي.

أما الأدلة من السنة الشريفة:

أولا: مـا رويعـن جماعة من الصحابة عـن النبي (صلى الله عليـه وآله) أنه قال: ((أمـرت أن أقاتـل النـاس حتى يقولـوا لا الـه إلا الله، فإذا قالوهـا عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلّا بحقها، وحسابهم على الله))[4].

1- سورة البقرة، 190194.

2- ظ: ابن كثير، تفسير القران العظيم: 2 / 321. وظ:محمد عزة دروزةالتفسير الحديث:2 / 32.

3- البخاري، صحيح البخاري: 5 / 200، وظ: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: 13 / 40.

4- احمد بن حنبل، مسند احمد: 2 / 527.

وجـاء بصيغـة آخرى هـي: ((أمـرت أن أقاتل الناس حتى يشـهدوا أن لا اله إلّا الله وأن محمـداً رسـول الله، ويقيمـوا الصلاة، ويؤتوا الـزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، الّا بحق الإسلام، وحسابهم على الله) [1]

وقـد جاء هـذا الحديث معتضد بالشـهرة الروائية في مصادر أهل السـنة، فقد أورده أحمـد بـن حنبـل، والبخـاري، ومسـلم[2]، وابـن ماجة[3]،وابن الأشـعث السجسـتاني[4]، والترمـذي[5]، والنسـائي[6]، وأحمـد بن عـلي التميمـي[7]، وابن الجـارود النيسـابوري[8]، والطـبراني[9]، والحاكـم النيسـابوري[10]والبيهقي[11]، وابن حبان[12] وغيرهـم.

وروايـة هـذا الحديث في مصادر بقية المذاهب الإسـلامية جـاء بصيغ متعددة تراوح بين النقص والزيادة، وبأسانيد عدّة إلى أبي هريرة، وعمر بن الخطاب وابن عباس، وعياض الأنصاري، وأنس بن مالك، وجابر الأنصاري، وجرير البجلي، وسـهل بن سـعد، والنعمان بن بشـير، وأبو بكرة، وأبو مالك الاشـجعي وسمرة ومعاذ بن جبل [13].

1- ظ:البخاري، صحيح البخاري: 1 / 102 – 103

2- ظ: صحيح مسلم: 1 / 3839.

3- ظ: سنن ابن ماجه: 1 / 27 – 28، 2 / 1295

4- ظ: سنن أبي داود: 1 / 347/ 593.

5- ظ: سنن الترمذي: 5 / 110.

6- ظ: سنن النسائي: 6 / 456.

7- ظ: مسند أبي يعلى الموصلي: 1 / 69.

8- ظ: عبد الله بن الجارود أبو محمد، المنتقى في السنن المسندة: 258.

9- ظ: الطبراني، المعجم الكبير: 1 /218 – 219

10- ظ: النيسابوري، المستدرك على الصحيحين: 1 /387

11- ظ: البيهقي، السنن الكبرى :9 /182.

12- ظ: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 13 /215.

13- محيي الدين النووي، المجموع: 19 /232.

وقال عنه الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح)[1] وقال الحاكم النيسابوري: (صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه)[2] (ويقصد أن الحديث لم يخرجاه بهذا الإسناد، وقد أورداه بطرق أخرى) ونسب محي الدين النووي إلى السيوطي اعتباره من المتواتر[3]. وقال الجصاص: (اتفق الصحابة على صحة هذا الخبر)[4].

وأما عند الإمامية، فقد ورد هذا الحديث عند علي بن إبراهيم القمي[5]، والقاضي النعمان[6]، والشيخ الصدوق[7]، وأبي جمهور الإحسائي[8]، وأورده فيما بعد عنهما الشيخ محمد باقر المجلسي[9]، والمحقق النوري[10] كما جاء هذا الحديث مرسلاً في مصادر الإمامية الفقهية في بعض المواضع[11].

أما من حيث الدلالة، فهو واضح في وجوب قتال الناس حتى يسلموا؛ لأنَّ الأمر مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، فدل الحديث على أن سبب القتال هو الكفر. وأن الدخول إلى الإسلام هو العاصم لدمائهم وأموالهم، وليس عدم العدوان[12].

1- سنن الترمذي:5 /110.

2- المستدرك على الصحيحين: 2 /522.

3- يقول محيي الدين النووي (ان السيوطي جعل شرطه في التواتر أن يرويه عشرة من الصحابة). المجموع، 19 /232.

4- الجصاص، أحكام القرآن: 2 /310.

5- ظ: القمي، علي بن ابراهيم،تفسير القمي:1 /172.

6- ظ: القاضي النعمان، دعائم الإسلام: 2 /402.

7- ظ: الصدوق، عيون أخبار الرضا (ع): 1 /70 ،

8- ظ: ابن ابي جمهور الاحسائي، عوالي اللئالي: 1 /153 /238.

9- ظ: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: 65/ 242.

10- ظ: النوري، مستدرك الوسائل:18 /206.

11- ظ: الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف: 1 /551، و المبسوط: 7 /263282. وظ: القاضي ابن البراج، المهذب: 2 /454. وظ: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء:4 /315 وظ: الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام: 21 /116/ 124.

12- ظ: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 2 /353 – 354.

وقد نوقش الحديث بما يأتي:

المناقشة الأولى: إن هذا الحديث يجعل الغاية المستهدفة من القتال هي إسلام الناس، فيما تقف نصوص أخرى واضحة الدلالة تخرج قسمًا غير قليل من الناس وهم اليهود والنصارى والمجوس عن هذه الغاية؛ وذلك برفع القتال عنهم مقابل بذل الجزية، فكيف ينسجم هذا الحديث مع تلك النصوص القرآنية والحديثية؟

وقد أجاب عن هذا التساؤل ابن حجر العسقلاني [1] مع بعض العلماء[2] بإجابات متعددة، وهي:

أولًا: إن هذا الحديث عام وآية الجزية خاصة فخرج أهل الذمة بالتخصيص.

ثانيًا: أن يكون المراد بها ذكر من الشهادة وغيرها التعبير عن إعلاء كلمة الله وإذعان المخالفين فيحصل في بعض بالقتل وفي بعض بالجزية وفي بعض بالمعاهدة.

ثالثًا: أن يقال الغرض من ضرب الجزية اضطرارهم إلى الإسلام فكأنه قال حتى يسلموا أو يلتزموا مما يؤديهم إلى الإسلام.

رابعًا: أن يكون من العام الذي أريد به الخاص، فيكون المراد بالناس في قوله: (أقاتل الناس) أي المشركين من غير أهل الكتاب، ويدل عليه رواية النسائي بلفظ "أمرت أن أقاتل المشركين". كما ان أهل الكتاب يقولون لا إله إلاّ الله، وإنما يختلفون بالنبوة، فهذا شاهد على اختصاص الحديث بالمشركين. وهذا مألوف في العربية[3]، قال تعالى: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ)[4] والمعنى في قوله: قال لهم الناس هو نعيم بن

1- ابن حجر، فتح الباري: 1 /72.

2- ابن قدامة، المغني: 10 /388 /574. والبهوتي ،كشاف القناع: 3 /44، 6 /229. وعبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية: 78. و وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: 120121.

3- ظ: الشافعي، الرسالة :585960.

4- سورة آل عمران، 173.

مسعود الأشجعي أو ركب عبد القيس، والثاني: تعني بعض الكفار كأبي سفيان[1]، وهذا هو المعهود في أذهان المخاطبين؛ لأن الواحد يقوم مقام الناس، فالإنسان إذا انتظر قومًا فجاء واحد منهم، قد يقال: جاء الناس، لتفخيم الشأن[2]. ومثله قوله تعالى: (وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا)[3] فالناس هنا ليسوا البشر جميعًا، إنهم العرب وحسب.

خامسًا: أن يكون المراد بالقتال هو أو ما يقوم مقامه من جزية.

سادسًا: دعوى النسخ لهذا الحديث بآية الجزية في إطار أهل الكتاب.

ويبقى المراد الجدي من الحديث قيد النظر، مع الميل إلى عدم تمامية الاستدلال به في مسائل الدم، لكونه ظني الدلالة.

المناقشة الثانية: ذهب ابن حجر العسقلاني[4]، وتتبعه الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي[5]، والشيخ محمد مهدي شمس الدين[6]، والسيد محمد حسين فضل الله[7] والشيخ وهبة الزحيلي[8] إلى أن كلمة (قاتل) هي على وزن فاعل من الأوزان التي تفيد المشاركة.. وهي لا تصدق إلّا تعبيرًا عن مقاومة لبادئ سبق إلى النصر والقتال. فالمقاوم للمعتدي هو الذي يسمى مقاتلًا، بينما المعتدي يسمى قاتلًا. وفي ضوء هذا التوضيح يصبَح حملُ دلالة هذا الحديث على أن علة القتال ليست الكفر بل الحرب والاعتداء أو الإعاقة أمام تبليغ الدعوة.

1- ظ: الطبري، تاريخ الأمم والملوك :2 /230.

2- ظ:الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، 3 /52. وناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: 3 /7. والنحاس، معاني القرآن: 1 /510.وابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير: 2 / 57.

3- سورة النصر، 2.

4- ظ: ابن حجر، فتح الباري، 1 /71.

5- ظ: شمس الدين،محمد مهدي،الجهاد في الإسلام، 58 - 59.

6- ظ:جهاد الأمة، 197 - 199.

7- ظ: فضل الله محمد حسين، كتاب الجهاد، 214 – 215.

8- ظ: الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، 122.

المناقشة الثالثة: يرى البعض[1] (أنَّ المأمور بهذا الحديث هو النبي (صلى الله عليه وآله) وليس عموم المسلمين في جميع العصور؛ لأنَّ صيغ الحديث رغم اختلافها في الزيادة والنقيصة تشترك في جملة (أمرت أن أقاتل) و(عصموا مني) ولم تقل أية رواية: أُمِرَ المسلمون بذلك، واحتمال الخصوصية وارد؛ من حيث أنّه قد يكون المسلمون في بداية الدعوة بحاجة إلى ممارسة الجهاد الابتدائي، قبل تثبيت أسس الدعوة الجديدة أو المجتمع الجديد ؛ لهذا طُلب من النبي أن يمارس هذا اللون من المواجهة لترسيخ دعائم الدعوة في مناخ تحارَب فيه بشدّة).

ويعزز هذه الفرضية ما ذهب إليه ابن حجر العسقلاني وبعض المعاصرين[2] من أن كلمة الناس ليس المقصود بها مطلق البشر، بل قريش ومشركو العرب، وبخاصة أن الإسلام يريد أن يجعل من الحجاز حَرَمًا للإسلام، ومَعقِلًا له، لا ينازعه فيه دين آخر. "فالناس" هنا قوم عادوا الدعوة منذ فجرها، وعذَّبوا المسلمين في مكة ثلاثة عشر عامًا، وحاربوا الرسول تسعة أعوام في المدينة، وغزوه في عقر داره مرتين، يريدون استئصاله، والقضاء على دعوته، وهؤلاء القوم كما وصفتهم سورة التوبة :(لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ)[3] ومجيء بعض الصيغ بتعبير (المشركين) مكان الناس في سنن النسائي والبيهقي وأبي داوود[4]، يؤكد ذلك.

الرواية الثالثة: جاء عن أبي الوليد الدمشقي، عن الوليد بن مسلم عن سعيد بن بشير عن قتادة عن الحسن عن سمرة بن جندب عن رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) انه قال: ((اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم))[5].

1- حيدر حب الله، دراسا في الفقه الإسلامي المعاصر: 134 – 135.

2- ظ :يوسف القرضاوي، فقه الجهاد: 1 /348.

3- سورة التوبة، 10.

4- ظ: النسائي، سنن النسائي، 7 /7576.البيهقي، السنن الكبرى، 2 /279. وابن داود، سنن أبي داوود، 1 /495.

5- احمد بن حنبل، مسند احمد، 5 /12. وابن الأشعث السجستاني، سنن ابي داود، 1 /602. والترمذي، سنن الترمذي، 3 /72. والبيهقي، السنن الكبرى، 9 /92.

قال عنه الترمذي: (حديث حسن غريب)[1]

ووجه الاستدلال: إن قتل الشيوخ يدل على أن المبيح لقتل المشركين هو الشرك والكفر لا الحرابة، وإلّا لما صح قتلهم وهم ليسوا من أهل القتل، فوجب أن تطّرد هذه العلة في جميع الكفار [2].

ويناقش هذا الحديث من جهة السند والدلالة.

أما السند فضعيف لأمرين:

الأول: انه ضعيف بالانقطاع[3]، إذ لم يثبت سماع الحسن من سمرة في غير حديث العقيقة.[4]، الثاني: في سنده الحجاج بن ارطأة، فهو مشهور بالتدليس، وأنه يحدث عن من يلقيه ولم يسمع منه[5].

أما من حيث الدلالة: فيمكن معارضة هذا الحديث من جملة وجوه، وهي:

أولًا: إن كلمة شيخ في اللغة لا تنحصر بمن انقطع عنه أسباب القوة، فلم يعد يتأتى منه قتال او دفاع، بل المعنى اللغوي لهذه الكلمة أعم من ذلك، قال ابن منظور: (الشيخ الذي استبان فيه السن وظهر عليه الشيب)[6]، ويتضح من هذا أن المعنى الذي تدل عليه كلمة (الشيخ)هو الوضع الذي يقتضي التبجيل والتقدير، بقطع النظر عما قد يصاحب ذلك من قوة أو ضعف، ومن دلائل ذلك قول ابن منظور: (وشيخته) دعوته شيخنا للتبجيل)[7].

وقد اتضح أنَّ كلمة الشيخ تعني بلوغ الإنسان سنَّ الحكمة والكمال العقلي،

1- سنن الترمذي، 3 /72.

2- ظ: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 1 /308.

3- الحديث المنقطع: هوالذي ساقط من إسناده شخص واحد، ظ: حسن الصدر، نهاية الدراية: 183.

4- ظ: الماrديني (ت745هـ)، الجوهر النقي: 9 /92.

5- ظ: المصدر نفسه

6- ابن منظور، لسان العرب: 3 / 31.

7- المصدر نفسه.

بقطع النظر عن حال من بلغ هذا السنَّ واستحق التبجيل لذلك، من حيث القوة أو الضعف.

ثانيًا: معارضة هذا الحديث بالأحاديث التي تنتهى عن قتل الشيوخ والأطفال والنساء... الخ، كما جاء في حديث أنس أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: ((لا تقتلوا شيخًا فانيًا ولا طفلًا صغيرًا ولا امرأة))[1]. ومثله ما جاء عند الإمامية عن محمد بن حمران وجميل بن دراج في قول النبي (صلى الله عليه وآله) عن أبي عبد الله (عليه السلام)، انه إذا أراد أن يبعث سرية ودعاهم فأجلسهم بين يديه ثم يقول ((.. ولا تقتلوا شيخًا فانيًا ولا صبيًا..))[2].

ومن الأحاديث التي تنهى عن قتل العجزة، ما أورده الشيخ الطوسي بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلي، عن السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام) أن النبي (صلى الله عليه واله)قال: (اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم))[3].

وقوله استحيوا يعني: أبقوهم على الحياة، إلّا أن هذا الحديث ضعيف بالنوفلي الذي توقف العلامة الحلي في توثيقه بعد اتهام القميين له بالغلو[4] نعم وثقه النجاشي بعدما نقل اتهامه بالغلو فقال: (وما رأينا له رواية تدل على هذا)[5]. يضاف الى تضعيف السكوني كما مر في عبارة الشهيد الثاني[6]

وفي هذه الأحاديث وسواها، نهي صريح عن قتلهم.. وليس تقييد رسول الله (صلى الله عليه وآله) لكلمة الشيخ في بعض الروايا بالفاني، إلّا ما يؤكد المعنى

1- ابن الأشعث السجستاني، سنن ابي داوود، 1 / 588589. وابن أبي شيبة، المصنف، 7 / 654.

2- الحر العاملي، وسائل الشيعة: 15 / 58.

3- المصدر نفسه.

4- ظ: العلامة الحلي، خلاصة الأقوال، 339.

5- ظ: النجاشي، رجال النجاشي، 38. ومحمد علي الأردبيلي، جامع الرواة: 2 / 542.

6- ظ: الشهيد الثاني، مسالك الافهام: 14 /1213.

الذي ذكرناه لكلمة الشيخ عندما تأتي مطلقة عن هذا القيد. نعم لو زال وصف الفاني لتبدل الحكم من عدم الجواز إلى الجواز، وبالتالي، فإن للشيخ أربعة وجوه، ثلاثة منها تتفق في الحكم وهو جواز القتل، والرابعة تخالف وهي عدم جوازه. وأما الثلاثة التي يجوز فيها قتله، هي: إما ان يكون ذا رأي وقتال أو قتال ولا رأي، أو رأي ولا قتال.. هكذا يظهر أنَّ الباعث في الإسلام على القتال هو تحقق الحرابة[1] بأحد وجوهها، وليس الكفر[2].

الرواية الرابعة: عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قوله تعالى: (أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ)[3]((قال نزل في بني مدلج؛ لأنهم جاؤوا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله)فقالوا: إنا قد حصر صدورنا أن نشهد أنك رسول الله فلسنا معك ولا مع قومنا عليك، فقال: قل كيف صنع بهم رسول الله (صلى الله عليه وآله)؟ فقال: وادَعَهم إلى أن يفرغ من العرب، ثُمّ يدعوهم فان أجابوا، وإلّا قاتلهم))[4]

والرواية ظاهرة في قتال المشركين إلى أن يؤمنوا سواء أكانوا مبتدئين بالحرب والنزاع أم لا؛ تمسكًا بالإطلاق الوارد في قوله (قاتلهم) والرواية لا مشكلة فيها من حيث السند، فالفضل أبو العباس هو الفضل بن عبد الملك أبو العباس البقباق الكوفي، وهو ثقة عين[5]، إِلّا أن الكشي روى روايتين في تضعيفه.

وتناقش الرواية من حيث الدلالة: بأن هذا الفهم غير واضح لأن الرواية

1- الحرابة (بكسر الحاء) هي قطع الطريق للسرقة والنهب وكان الحِرابة منتشرة منذ القدم في شبه الجزيرة العربية، وكان لها آثار سلبية لما فيها من قتل وسفك للدماء وسبي النساء والذراري وقطع للنسل. وتكون الحرابة بخروج جماعة مسلحة مشهرةً اجرامها بالسرقة والنهب والقتل، ولكن ظهور الإسلام حد من هذه الظاهرة وكان للإسلام حكم آخر للحِرابة.(ظ: معجم لغة الفقهاء: محمد قلعجي: 1 /177)

2- ظ: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء:9 /65. والشوكاني، نيل الأوطار: 8/ 73.

3- النساء، 90.

4- الكليني، الكافي: 8 /327.

5- ظ: محمد علي الاردبيلي، جامع الرواة: 2 /6. والسيد الخوئي، معجم رجال الحديث، 14 /324 – 325.

تتحدث عما يعرف بغزوة العشيرة، وكانت أحداثها في جمادى الأولى من السنة الثانية للهجرة، حيث خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله)في خمسين ومائة من المهاجرين، على ثلاثين بعيرًا بهدف اعتراض عيرٍ لقريش ذاهبة إلى الشام فلما بلغ الجيش ذا العشيرة وجدوا القافلة قد فاتتهم بأيام. فكان سبب غزوة بدر الكبرى وكان من نتائج هذه الغزوة عقده معاهدة عدم الاعتداء مع بني مدلج وحلفائهم من بني النظير، وهي من الغزوات والمعارك قبل بدر.[1]

فالعنوان المهم من الحادثة هو الاعتداء والوقوف في صف قريش وعدم الوقوف، وليس الشرك لوحده. ثم أن هذه حالة من حالات الحياد، وهي ما إذا كان المسلمون في حالة حرب مع بعض أعدائهم، وكان ثمة قوم آخرون لم يدخلوا في هذه الحرب، وكان تربطهم بالمحاربين علاقات، فإن هؤلاء يجري عليهم حكم الحياد من المسالمة، ولم يجعل الله السبيل للمسلمين على المشركين، ما دام الحياد قائما[2]، قال تعالى: (إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا)[3] فتكون معارضة للآية الشريفة التي نفت السبيل، مع الحياد.

وتأسيسا على ما تقدم يمكن القول إن قتل الكافر لا يمكن ان يكون لأجل الكفر ويشهد لذلك إبقاء الذمي والمعاهد والمستأمن مع عدم تحقق الإيمان فيهم، فضلا عن ملاحظة صفة (الحرب) في الكافر الحربي، والتي يمكن أن تكون سببا ومعيارا لجواز قتل الكافر.

1- ظ: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي: 2 /66. وهاشم معروف الحسني، سيرة المصطفى: 313315. ومحمد هادي اليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي: 2 /104105.

2- ظ: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: 122.

3- سورة النساء، 90.

المقصد الثاني: من لا يجوز قتلهم من الكفار:

في هـذا المقصـد يتم تنـاول من لا يجوز قتلهـم من الكفار، سـواء أكانوا بعض الحربيـين ممـن تـم اسـتثناؤهم، أو من غـير الحربيين وهـم الذميـون والمعاهدون والمسـتأمنون، الذيـن يـكاد ينعقـد الاتفـاق عـلى حرمة قتلهـم، ما دامـوا في ذمة المسلمين.

الفرع الأول: المستثنون من الكفار الحربيين:

هنـاك بعض الأصناف من الكفار الحربيين يمكن أن يُطلق عليهم بـ(المدنيين) وهم على أصناف:

(النسـاء والصبيان والرهبان والأُجَراء من أهل الحرب)، ولقد حُكي الإجماع على حرمة قتل النساء والصبيان من أهل الحرب، قال النووي: (أجمع العلماء على العمـل بهـذا الحديث وتحريم قتل النسـاء والصبيان إذا لم يقاتلـوا، فإن قاتلوا قال جماهير العلماء: يقتلون)[1].

ومن أقوال الحنفية في ذلك قول الكاسـاني: (أما حال القتال فلا يحل فيها قتل امـرأة ولا صبي ولا شـيخ فانٍ ولا مقعد ولا يابس الشـق ولا أعمى ولا مقطوع اليد والرجل من خلاف ولا مقطوع اليد اليمنى ولا معتوه ولا راهب في صومعة ولا سـائح في الجبال لا يخالط الناس وقوم في دار أو كنيسـة ترهبوا وطبق عليهم الباب...لأن هؤلاء ليسوا من أهل القتال فلا يقتلون)[2].

مـن أقـوال المالكية في ذلك: (وإذا قدر عليهم قتلوا إلا سـبعة فلا يجوز قتلهم: (المـرأة) فـلا تقتـل في حـال (إلا في مقاتلتها) فتقتـل إن قتلت بسـلاح أو حجارة أسرت أم لا... و (الصبـي) غير المطيق للقتال،.. و(المعتوه) أي ضعيف العقل..

1- النووي، شرح مسلم: 12 /48

2- الكاساني، بدائع الصنائع: 6 /63 و الجوهرة النيرة: 2 /259

(وأعمى) وأعرج (وراهب منعزل) عن الكفار بدير أو صومعة..)[1].

ومن أقوال الشافعية قول الشربيني: (ويحرم عليه قتل صبي ومجنون ومن به رق وامرأة وخنثى مشكل للنهي عن قتل الصبيان والنساء في الصحيحين وأُلحق المجنون بالصبي والخنثى بالمرأة لاحتمال أنوثته)[2].

وفي الأحكام السلطانية: (ويجوز للمسلم أن يقتل من ظفر به من مقاتلة المشركين محاربا وغير محارب واختلف في قتل شيوخهم ورهبانهم من سكان الصوامع والأديرة، فأحد القولين فيهم: أنهم لا يقتلون حتى يقاتلوا لأنهم موادعون كالذراري. والثاني: يقتلون وإن لم يقاتلوا لأنهم ربما أشاروا برأي هو أنكى للمسلمين من القتال، وقد قتل دريد بن الصمة في حرب هوازن)[3].

ومن أقوال الحنابلة قول لابن قدامة: (الإمام إذا ظفر بالكفار لم يجز أن يقتل صبيا لم يبلغ بغير خلاف... ولا تقتل امرأة ولا شيخ فانٍ، وبذلك قال مالك وأصحاب الرأي وروي ذلك عن أبي بكر الصديق ومجاهد وروي عن ابن عباس في قوله تعالى:(ولا تعتدوا)يقول: لا تقتلوا النساء والصبيان والشيخ الكبير.. ولا يقتل زَمِن ولا أعمى ولا راهب والخلاف فيهم هو كالخلاف في الشيخ، وحجتهم ههنا حجتهم فيه، ولنا في الزمِن والأعمى أنهما ليسا من أهل القتال فأشبها المرأة، وفي الراهب ما روي في حديث أبي بكر الصديق.. ولا يقتل العبيد وبه قال الشافعي)[4].

لذا لم يكن هدف النبي (صلى الله عليه وآله)وسلم وجميع الأنبياء والمرسلين هو قتل الكفار وإهلاكهم وإبادتهم وتدميرهم، وإلا لما كان مع الأنبياء حواريون وأصحاب لأن الحواريين والأصحاب كانوا قبل الدعوة كفارا، بل كان هدفه

1- محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي، (منح الجليل شرح مختصر الخليل) 3 /145147

2- ظ: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج: 4 /220

3- الماوردي، الأحكام السلطانية: 1 /69

4- ابن قدامة، المغني: 10 /530

(صلى الله عليه وآله وسلم) وجميع الأنبياء والمرسلين، هو هداية الناس الى دين الله تعالى.

قال الصادق عليه السلام: (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه ثم يقول: سيروا باسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا صبيا ولا امرأة)[1] وورد عن ابن عمر أن امرأة وُجِدت في بعض مغازي رسول الله (صلى الله عليه وآله)وسلم مقتولة فنهى رسول الله (صلى الله عليه واله)عن قتل النساء والصبيان[2].

وأخرج مالك في الموطأبشرح الزرقاني: (عن ابن شهاب عن ابن كعب بن مالك قال: حسب أنه قال عن عبد الرحمن بن كعب أنه قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله)وسلم الذين قتلوا ابن أبي الحقيق عن قتل النساء والولدان، قال: فكان رجل منهم يقول: برح بنا امرأة ابن أبي الحقيق بالصياح فأرفع السيف عليها ثم أذكر نهي رسول الله (صلى الله عليه واله)وسلم فأكف ولولا ذلك استرحنا منها)[3].

وعن رباح بن ربيع قال: (كنا مع رسول الله (صلى الله عليه واله) في غزوة فرأى الناس مجتمعين على شيء فبعث رجلا فقال: "انظر علام اجتمع هؤلاء" فجاء فقال: على امرأة قتلت، فقال: "ما كان هذه لتقاتل" قال: وعلى المقدمة خالد بن الوليد فبعث رجلا فقال: "قل لخالد لا تقتلن امرأة ولا عسيفا)[4].

وعن أنس بن مالك أن رسول الله (صلى الله عليه واله) قال: "انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة

1- العاملي، وسائل الشيعة: 3 /ب 15 من كتاب الجهاد

2- صحيح البخاري 423 /1، ومسلم 84 /2

3- ظ: مالك، الموطأ 3 /166، والشافعي، الأم 4 / 152

4- مسند أحمد 3 /448 وسنن أبي داود 2 /60

ولا تغلوا وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين)[1].

وعن ابن عباس قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا بعث جيوشه قال: أخرجوا بسم الله تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع)[2].

وعن يحيى بن سعيد: إن أبا بكر الصديق قال ليزيد بابن أبي سفيان: (إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له) [3].

وعن جابر قال: (كنا لا نقتل تجار المشركين على عهد رسول (صلى الله عليه وآله)[4].

الفرع الثاني: أهل الذمة والمعاهدون والمستأمنون:

سيتم تناولهم بإيجاز:

أولا:إن الذمي هو المعاهد الذي أعطى عهداً يأمن به على ماله وعرضه ودينه، فهو من أمن على شروط استوثق منه بها وعلى جزيةٍ يؤديها.[5]

قال القونوي: "الذمة: العهد؛ لأن نقضه يوجب الذم، وتفسر بالأمان والضمان، وكل ذلك متقارب، ومنها قيل للمعاهدين من الكفار ذمي؛ لأنه أومن على ماله ودمه بالجزية، ويسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمته كذا، وفي الصحاح الذمة: أهل العقد"[6]

1- سنن ابي داود 2 /44

2- مسند أحمد 1 /300، ومعجم الطبراني11 /224

3- موطأ مالك 2 /447

4- مسند أبي يعلى3 /427

5- ظ: تهذيب اللغة، 1 / 99، والمعجم الوسيط، 1 / 315.

6- أنيس الفقهاء، 1 / 182، 183،

لما رواه القاسم بن مخيمرة عن رجل من أصحاب رسول الله أنه (صلى الله عليه واله)قال: "من قتل رجلاً من أهل الذمة لم يجد ريح الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين عاما"[1]

قال البخاري: "باب إثم من قتل ذمياً بغير جرم: حدثنا قيس بن حفص حدثنا عبد الواحد حدثنا الحسن حدثنا مجاهد عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً"[2]

الذمي صاحب ذمة وعهد وأمان وقد أمر الإسلام بالوفاء بالعهود التي أخذها المؤمنون على أنفسهم أو على غيرهم وعدم الإخلال بها قال تعالى: (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ)[3]، وقال سبحانه: (وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۖ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا)[4]، والوفاء بالعهود من سيماء الصادقين قال تعالى: (وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ)[5]، وفي حديث الامام علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: "وذمة المسلمين واحدة فمن أخفر مسلماً فعليه مثل ذلك"[6]، وفي حديث أبي هريرة: "وذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه

1- آخرجه النسائي، 8 / 25 برقم: 4749، وأحمد، 4 / 237 برقم: 18097، صححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، 2 / 319، قال شعيب الأرنؤوط: "حديث صحيح وهذا إسناد حسن من أجل والد وكيعواسمه الجراح ابن مليح الرؤاسي".

2- آخرجه البخاري، 6 / 2533 برقم: 6516.

3- النحل: 91

4- الإسراء: 34

5- البقرة: 177

6- آخرجه البخاري، 3 / 1157 برقم: 3001.

يـوم القيامـة عـدل ولا صرف"[1]، وفي حديـث قيس بـن عباد: "المؤمنـون تكافأ دماؤهـم، وهم يد على من سـواهم، ويسـعى بذمتهم أدناهـم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده، من أحدث حدثاً فعلى نفسـه، ومن أحدث حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين"[2].

ثانيـا: المسـتأمن: قـال ابن حجـر: "قوله: "ذمة المسـلمين واحـدة" أي أمانهم صحيـح فـإذا أمـن الكافر واحـدًا منهم حـرم على غـيره التعرض لـه... وقوله: "يسـعى بها" أي يتولاها ويذهب ويجيء والمعنى أن ذمة المسلمينسـواء صدر من واحـد أو أكثـر شريف أو وضيع فإذا أمن أحد من المسـلمين كافراً وأعطاه ذمة لم يكـن لأحد نقضه فيسـتوي في ذلك الرجـل والمرأة والحر والعبد؛ لأن المسـلمين كنفس واحدة"[3].

فإذا كان هذا في المسـتأمن فالذمي الـذي أعطي عهداً وذمة أولى فمن هنا حرم قتله بغير حق.[4]

قـال ابـن قدامة: "وجملته أن الأمان إذا أعطي أهـل الحرب حرم قتلهم وماهم والتعرض لهم"[5]

قال محمد محمد المختار: "... لأن قتل الذمي من أشد الجرائم والعياذ بالله، ومن تتبع السـنة وأحاديث رسـول الله (صلى الله عليه واله) وجد الوعيد الشـديد على التعرض لمن له ذمة الله ورسوله، وأنه إذا دخل بلاد المسلمين في ذمة المسلم أو ذمة إمام المسلمين أو من يقوم مقامه، فلا يجوز لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يخفر

1- آخرجه مسلم، 2 / 999 برقم: 1371.

2- آخرجه أبو داود، 2 / 588 برقم: 4734، والنسائي، 8 / 19برقم: 4734، قال الألباني: "قلت: ورجاله ثقا رجال الشيخين"، إرواء الغليل، 7 / 267

3- فتح الباري، 4 / 86.

4- ظ: علي بن نايف الشحود، المفصل في أحكام الهجرة، 4 / 256.

5- ابن قدامة، المغني: 9 / 195.

ذمة المسلمين، ولذلك جعل النبي (صلى الله عليه واله) ذمة المسلمين واحدة... فإن الذمي إذا دخل بلاد المسلمين وله ذمة المسلمين فدمه وماله وعرضه حرام، له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين"[1]

وقال فقهاء الحنفية، وهو رواية عند المالكية، ورواية عن أحمد: يجوز عقد الذمة لجميع الكفار، إلا عبدة الأوثان من العرب؛ لأن عقد الذمة لرجاء الإسلام عن طريق المخالطة بالمسلمين والوقوف على محاسن الدين، وهذا لا يحصل بعقد الذمة مع مشركي العرب؛ لأن القرآن نزل بلغتهم، وحملوا الرسالة، فليس لهم أدنى شبهةٍ في رفضهم الإيمان بالله ورسوله، فتعين السيف داعياً لهم إلى الإسلام، ولهذا لم يقبل رسول الله منهم الجزية.

وفي المشهور عند المالكية: يجوز عقد الذمة لجميع أصناف الكفار، لا فرق بين كتابي وغيره، ولا فرق بين وثني عربي ووثني غير عربي، ويرى جماعة من المعاصرين قوة هذا الرأي ووجاهته تاريخياً؛ لأن قواد العرب دائماً كانوا قبل أن يقاتلوا أي قوم يعرضون عليهم الإسلام أو الجزية.[2]

ثالثا: المعاهد: بفتح الهاء الذي عاهده المسلمون أي: أعطوه عهداً وموثقاً أن لا يتعرضوا له، وبكسرها الذي عاهد المسلمين أي: أخذ منهم عهداً وموثقاً بالأمان[3]، قال ابن منظور: "المعاهد من كان بينك وبينه عهد وأكثر ما يطلق في الحديث على أهل الذمة وقد يطلق على غيرهم من الكفار إذا صولحوا على ترك الحرب مدة ما"[4]، وهو أيضاً معصوم الدم والمال لا يجوز الاعتداء عليه في نفسه ولا ماله، ولا بغش ولا سرقة، ولا أي لون من ألوان العدوان؛ لحديث أبي بكرة

1- الشنقيطي، شرح زاد المستقنع: 15 / 379.

2- الموسوعة الفقهية الكويتية 7 / 122، 123، نقلاً عن القليوبي 4 / 229، والمغني 8 / 496،500، 501، والأم 4 / 240، وأحكام القرآن لابن العربي 2 / 889، والبدائع 7 / 111، وجواهر الإكليل 1 / 266، 267، والحطاب 3 / 380، 381.

3- الخرشي، شرح مختصر خليل:15 / 62.

4- ابن منظور، لسان العرب، 3 / 313.

قال: قال رسـول الله (صلى الله عليه وسـلم): "من قتل معاهداً في غير كنهه حرم الله عليه الجنة"[1].

قولـه: "في غير كنهه" كنه الأمر حقيقته وقيل وقته وقيل غايته يعني من قتله في غير وقته أو غاية أمره الذي يجوز فيه قتله.[2]

وقد يطلق أيضاً على المستأمَن، قال الشوكاني: "المعاهد هو الرجل من أهل دار الحرب يدخل إلى دار الإسلام بأمان فيحرم على المسلمين قتله بلا خلاف بين أهل الإسلام حتى يرجع إلى مأمنه"[3].

وأما المستأمِن بكسر الميم هو الطالب للأمان، وبالفتح هو من يدخل دار غيره بأمان مسلماً كان أو حربيا[4]، والمقصود به هنا هو الحربي الذي دخل دار الإسلام بأمان دون نية الاسـتيطان بها والإقامة فيها بصفة مستمرة، بل يكون قصده إقامة مدة معلومة لا تزيد على سنة، فإن تجاوزها وقصد الإقامة بصفة دائمة فإنه يتحول إلى ذمي ويكون له حكم الذمي في تبعيته للدولة الإسلامية.[5]

والكافر الحربي: هو غير الذمي والمعاهد والمؤمن، وهو الأصل في الكفار.[6]

وأهم الادلة على عدم جواز قتلهم:

1- آخرجه أبو داود، 2 / 92 برقم: 2760، والنسائي، 8 / 24 برقم: 4747، وأحمد، 5 / 36 برقم: 20393، صححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، 2 / 318 برقم: 2453.

2- محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود، 7 / 313.

3- الشوكاني، نيل الأوطار، 7 / 155، والمعاهدة ميثاق يكون بين اثنين أو جماعتين، وفي القانون الدولي: اتفاق بين دولتين أو أكثر لتنظيم علاقة بينهما، و العهد الأمان واليمين والموثق والذمة والحفاظ والوصية، ظ: مختار الصحاح، 1 / 192، والمعجم الوسيط، 2 / 634.

4- ابن عابدين، الدر المختار، 4 / 166، بتصرف.

5- سيد سابق، فقه السنة، 2 / 697.

6- موسوعة الفقه الكويتية، 42 / 198، وظ: الأراك مجموع فتاوى البراك، 1 / 22

أولا: الاستدلال بالقرآن الكريم:

قال تعالى في أهل الذمة: (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّـهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّـهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ)[1].

قال الرازي: (استدل بهذه الآية على أن المسلم لا يقتل بالذمي والوجه في تقريره أن قوله: (قاتلوهم) يقتضي إيجاب مقاتلتهم، وذلك مشتمل على إباحة قتلهم وعلى عدم وجوب القصاص بسبب قتلهم، فلما قال: (حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) علمنا أن مجموع هذه الأحكام قد انتهى عند إعطاء الجزية، ويكفي في انتهاء المجموع ارتفاع أحد أجزائه، فإذا ارتفع وجوب قتله وإباحة دمه، فقد ارتفع ذلك المجموع، ولا حاجة في ارتفاع المجموع إلى ارتفاع جميع أجزاء المجموع)[2].

وقال تعالى في أهل العهد: (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ اللَّـهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ)[3]

قال الرازي: (هذا الاستثناء إلى أي شيء عاد؟ فيه وجهان :

الأول: قال الزجّاج: إنه عائد إلى قوله:(بَرَاءَةٌ) والتقدير (بَرَاءةٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ) إلى المشركين المعاهدين إلا من الذين لم ينقضوا العهد.

والثاني: ما ذكره صاحب "الكشاف" من وجهه أن يكون مستثنى من قوله:(فَسِيحُواْ فِي الأرض) لأن الكلام خطاب للمسلمين، والتقدير: براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم منهم ثم لم ينقصوكم فأتموا إليهم عهدهم، واعلم

1- سورة التوبة: 29

2- الرازي، التفسير الكبير: 7 /496

3- سورة التوبة: 4

أنه تعالى وصفهم بأمرين:

أحدهما: قوله:(ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ) والثاني: قوله:(وَلَمْ يظاهروا عَلَيْكُمْ أَحَداً) والأقرب أن يكون المراد من الأول أن يقدموا على المحاربة بأنفسهم، ومن الثاني: أن يهيجوا أقواماً آخرين وينصروهم ويرغِّبوهم في الحرب. ثم قال:(فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ) والمعنى أن الذين ما غادروا من هذين الوجهين، فأتموا إليهم عهدهم، ولا تجعلوا الوافين كالغادرين. وقوله:(فَأَتِمُّواْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ) أي أدوه إليهم تاماً كاملاً. قال ابن عباس: بقي لحيٍّ من كنانة من عهدهم تسعة أشهر فأتم إليهم عهدهم(إِنَّ الله يُحِبُّ المتقين) يعني أن قضية التقوى أن لا يسوى بين القبيلتين أو يكون المراد أن هذه الطائفة لما أنفوا النكث ونقض العهد، استحقوا من الله أن يصان عهدهم أيضاً عن النقض والنكث)[1]

وقال تعالى في أهل الأمان: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ)[2]

قال الرازي: (والمقصود منه بيان أن الكافر إذا جاء طالباً للحجة والدليل أو جاء طالباً لاستماع القرآن، فإنه يجب إمهاله ويحرم قتله ويجب إيصاله إلى مأمنه، وهذا يدل على أن المقصود من شرع القتل قبول الدين والإقرار بالتوحيد، ويدل أيضاً على أن النظر في دين الله أعلى المقامات وأعلى الدرجات، فإن الكافر الذي صار دمه مهدراً لما أظهر من نفسه كونه طالباً للنظر والاستدلال زال ذلك الإهدار، ووجب على الرسول أن يبلغه مأمنه)[3]

ثانيا: الاستدلال بالسنة الشريفة:

روى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر، عن النَّبيِّ صلى الله عليه

1- الرازي، التفسير الكبير: 7/ 458

2- سورة التوبة: 6

3- الرازي، التفسير الكبير: 7/ 461

وسلم قال: ((مَن قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإنَّ ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً))[1]،قال الحافظ في الفتح: ((كذا ترجم بالذمِّيِّ، وأورد الخبر في المعاهد، وترجم في الجزية بلفظ: (مَن قتل معاهداً)، كما هو ظاهر الخبر، والمراد به مَن له عهدٌ مع المسلمين سواء كان بعقد جزية أو هُدنة من سلطان أو أمان من مسلم))[2].

وعن أبي بكر قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله سلم: ((مَن قتل معاهداً في غير كُنهه حرَّم الله عليه الجنَّة))[3]

ويكفي شاهدا على عدم جواز قتل الذمي والمعاهد والمستأمن ما تم التأسيس له فقهيا من تطبيق قانون العقوبات الذي ينظم حالات قتل المسلم للذمي وغيره، وحالا قتل الذمي للمسلم، مما يدل على أن هذه المسألة من المسلمات، كذلك أصل تسميتهم بـ(الذمي والمعاهد والمستأمن) تعد دليلا واضحا على حقن دمائهم فضلا عن السيرة القطعية التي تشهد على حقن دمائهم والتعايش معهم وانضمامهم في ضمن المجتمع الإسلامي وفق شروط وحقوق وواجبات متناولة في كتب الفقه[4].

وهو مما وقع الاتفاق عليه بين علماء المسلمين دون الحاجة إلى مزيد من الاستدلال.

1- البخاري، صحيح البخاري: (3166)

2- ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري: (12 /259)

3- رواه أبو داود (2760)، والنسائي (4747) بإسناد صحيح، وزاد النسائي (4748)

4- ظ: الحلي، شرائع الإسلام: 6 /281

المبحث الثاني

قتل المرتد

كثيرا ما استدل العلماء المسلمونكما سيتبينعلى وجوب قتل المرتد، إلا اختلافهم في بعض التفصيلات، لكن المسألة قابلة للنقاش، فالمرتد له حيثيات وظروف من الممكن مراعاتها قبل اطلاق جواز قتله، ذلك أن سبب القتل فيما مر لا يمكن ان يكون لمجرد الكفر، وكذلك المرتد لم يكن قتله لمجرد كونه قد كفر، بل لما كان يشكله من خطر على البنية العقائدية للمجتمع الاسلامي، فكما تم ملاحظة صفة الحرب في الكافر الحربي واستثناء الذمي والمعاهد والمستأمن من حكم القتل، فكذلك المرتد من الممكن أن تتم ملاحظة سبب القتل، هل هو مجرد الكفر أم شيء آخر، هذا ما سيتم الكشف عنهفي هذا المبحث وفق الآتي:

المقصد الأول: مفهوم المرتد وطبيعة المعالجة الفقهية له:

جرت عادة الفقهاء المسلمين على اعتبار المرتد ضمن من يجب قتله لأنه انتقل من حصن الإيمان والدين إلى مزالق الكفر، لذا غالبا ما يؤسس الفقهاء لمفهوم المرتد مع بيان استحقاقه من القتل وتفصيل القول في الاستتابة.

الفرع الأول: مفهوم المرتد

أولا: لغة: من الفعل ردد: الرد: صرف شيء ورجعه، والردَّ مصدر ردد الشيء ورده عن جهة يرده وردا ومردا وتردادا صرفه، وهو بناء للتكثير، وارتد عنه تحول وفي التنزيل من يرتدد منكم عن دينه، والاسم الردة، ومنه الردة عن الإسلام أي الرجوع عنه، وارتد فلان عن دينه إذا كفر بعد إسلامه، وردَّ عليه الشيء إذا لم يقبله، وكذلك إذا خطاه، وتقول ردَّه إلى منزله ورد إليه جوابا أي رجع، والردة بالكسرة مصدر قولك رده يرده ردا وردة والردة الاسم من الارتداد، والارتداد

الرجوع ومنه المرتد،[1] أي الرجوع إلى الكفر بعد الإسلام.[2]

ثانيا: اصطلاحا: لقد عرف عند المذاهب الإسلامية بتعاريف متعددة منها:

قال الحنفية :وهو من لا ملة له[3]؛ فلأنه لا يقر على الدين الذي انتقلإليه فكان كالوثني الذي لا يقر على دينه.[4](وعرف بأن كفره عارض كالدهري بضم الدال نسبة إلى الدهر بفتحها وسمو بذلك لقوله تعالى: (وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ)[5])[6].

والـردة كفر المسـلم المتقرر إسـلامه بالنطق بالشـهادتين مختـارا ويكون – أي الارتـداد– بأحد الأمور الثلاثة: بصريح من القـول كقوله أشرك أو كفر بالله، أو لفظ يقتضيه كقوله "الله جسـم متحيز" وكجحـوده حكما علم من الدين ضرورة كوجـوب الصـلاة....،أو فعـل يتضمنـه الكفر ويسـتلزمة اسـتلزاما بينـا كإلقاء المصحف بقذر أي القران الكريم.[7]

وعرفته الشافعية :بأنه الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر.[8] فمن أقر بالإسلام ثـم أنكـره وأنكر الشـهادتين أو إحداهما كفر بغـير خلاف[9] لقوله تعـالى: (وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿217﴾)[10].

1-ابن منظور، لسان العرب، 3/ 172، وظ: الفيروز آباد محمد بن يعقوب، قاموس المحيط ،1 / 360.

2-سعدي: أبو حبيب، القاموس الفقهي، 1 / 147.

3-العبادي، الجوهرة النيرة ،5 / 258.

4-أبو بكر الكاشاني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائح، 1 / 165.

5-سورة الجاثية: 42.

6-ابن عابدين، حاشية رد المحتار ،4 / 411.

7-أبو بركات، سيد احمد الدردير (1402هـ)، الشرح الكبير، 4 / 301.

8-النووي، المجموع، 19 / 223.

9-ابن قدامه: عبد الرحمن، الشرح الكبير، 7 / 74.

10-سورة البقرة: 217.

وعـرف عنـد الحنابلـة :بأنه إجـراء كلمـة الكفر على اللسـان بعد الإيـمان ،[1] والمرتد قد لا يكون زنديقا، كما لو تنصر أو تهود، وقد يكون مسـلما فيرتد.[2] و به قال أيضا الحنفية.

وإما عد الإمامية: قال الطوسي فيه هو من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد ((صلى الله عليه وآله وسلم) بعد إسلامه.[3] إي هو الكفر بعد الإسلام.[4]

وهو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر.[5]

والارتـداد على قسـمين: فطري ومـلّي فأما الأول: المرتد الذي ولد على الإسـلام، والثاني: الذي لم يولد على فطرة الإسلام،[6] أو من أسلم عن كفر ثم ارتد، أي ولد من أبويـن كافرين.[7] ويحصل بالفعل كالسـجود للصنم والشـمس وإن لم يقل بربوبيتها وتمزيق الصحف وإلقائه في القاذورات.[8] وهذا التقسيم عند المذاهب كلها.

وأما عند الزيدية فتحصل الردة بأحد الوجوه الأربعة :

إمـا باعتقـاد كفري: ثالـث ثلاثـة كالنصـارى.... أو إن المـراد بالتعذيب نقل الأرواح إلى هيـاكل تتعـذب فيها بالأسـقام من دون أن يكـون هناك محشر وجنة ونار، أو إن المراد بالقيامة قيام الإمام ولا قيامة سوى ذلك، بل هذا العالم باق أبدا

1-ابن عابدين، حاشية رد المحتار، 4 / 427.

2-الحصكفي، الدر المختار ،4 / 405، وظ: ابن قدامه، المغني، 10 / 74.

3-الطوسي، تهذيب الاحكام، تر: حسن الخراساني، ط4ـ 1365ش ،نشر: دار الكتب الاسلاميةقم ،10 / 136.

4-المحقق الحلي، شرائح الاسلام، 4 / 815 ،وظ: الشهيد الاول، اللمعة الدمشقية ،246، وظ: الشهيد الثاني، مسالك الافهام ،15 / 23.

5-ظ: قلعه جي، لغة الفقهاء، موقع يعسوب الدين،1 / 421.

6- ظ: ابن ادريس الحلي ابي عبد الله محمد بن احمد، مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة:284، وظ: الجعفر السبحاني معاصر: الاعتصام بالكتاب والسنة: 323.

7-ظ: الشهيد الثاني، مسالك الافهام، 15 / 23 ،وظ: د. احمد فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفري، 1 / 344، وظ:الكريمي علي، نتائج الافكار، 181.

8-ظ: الجزائري، احمد، التحفة السنية، 34.

أو نحو ذلك، مما يتضمن رد ما علم من دين النبي ((صلى الله عليه وآله وسلم) ضرورة لأنه مستلزم اعتقاده بكذب النبي وإن لم يلتزم القائل بذلك..[1]

والمرتد عند الظاهرية هو من لا يقر على ردته بخلاف المشرك الكتابي الذي يقر على كفره.[2]

الفرع الثاني: طبيعة التناول الفقهي للارتداد:

من حيث أصل المسألة فإن الفقهاء المسلمين يكاد يتفقون على وجوب قتل المرتد، لكنهم يختلفون في التفاصيل، كذلك يختلفون في سبب القتل، وهو ما سيتم تناوله بإيجاز:

أولا: رأي الإمامية

يرى فقهاء الإمامية أن المرتد نوعان: نوع ولد على الإسلام ثم ارتد، وهذا في نظرهم يقتل فورا ولا يستتاب ولا تقبل توبته ولا رجوعه إلى الإسلام.

والنوع الثاني هو المرتد الذي أسلم عن كفر ثم ارتد فهذا يستتاب، فان لم يتب يقتل. أما المرأة فلا تقتل بالردة ولكنها تحبس ويضيق عليها، ويتضح أن الردة ليست حدا بل تعد ضمن التعزيرات[3].

ثانيا: رأي أبي حنيفة

أبو حنيفة وأصحابه لم يضعوا الردة بين الحدود فهم يدرسونها في كتبهم ملحقة بالسير. تجد ذلك في مختصر الطحاوي وبدائع الصنائع للكاساني وغيرهما.

1-ظ: احمد المرتضى، شرح الازهار ،4 /575.

2-ظ: ابن حزم، المحلي، 136ـ 138.

3- ظ: المحقق الحلي، شرائع الإسلام:2 / 243 – 261، ومحمد الجواد الحسيني العاملي، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة: 8 / 35 – 37، والعاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة:9 /544 أبواب حد المرتد.

وهـم يقـررون أن المرتدّة لا تقتل بلا خلاف بينهـم [1]. كما يقولون بأن الصبي العاقل تصح ردّته ولكنه لا يُقتل بل يُحبس فقط [2]. وفي الوقت نفسه فإنهم يرون وجـوب قتل المرتـد الذكر، ولا يـوردون أي دليل قرآني على ذلـك، كما أن تناول فقهائهم لقضية الردة في مجال السير المتعلقة في قضايا القتال، وما يترتب عليه من آثـار، دليـل على ميلهم إلى هذا الجانب، وإلا لما جعلـوا أحكام المرتدين فصلاً من فصول كتاب السـير يأتي بعد الكلام على اختلاف أحكام الدارين: دار الإسـلام ودار الحرب[3].

ويختلفون عن بقية المذاهب الإسـلامية في تقرير سبب قتل المرتد بأنه لا لمجرد الكفر، بل لكون المرتد محاربا، يقول العلامة المرغيناني مبرراً فتواه وأصحابه بعدم قتل المرتدة: "ولأن الأصل تأخير الأجزية إلى دار الآخرة، إذ تعجيلها يخل بمعنى الإبتلاء. وإنما عدل عنه دفعاً لشر ناجز وهو الحراب.. ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال" [4]

ويقول ابن الهمام مبررا فتواه وأصحابه بعدم قتل المرتدة، أيضاً: "يجب في القتل بالردة أن يكون لدفع شر حرابة.. لا جزاء على فعل الكفر؛ لأن جزاءه أعظم من ذلـك عنـد الله تعالى. فيختـص بمن يتأتى منـه الحراب، وهو الرجـل. ولهذا نهى النبي (صلى الله عليه واله) عن قتل النساء.. ولهذا قلنا: لو كانت المرتدة ذات رأي وتبعٍ تُقتل، لا لردتها، بل لأنها حينئذ تسعى في الأرض بالفساد" [5].

يقول السرخسي من علماء القرن الخامس الهجري: "ففي هذا بيان أن استحقاق القتل بعلة القتال، وأن النساء لا يُقتلن لأنهن لا يقاتلن، وفي هذا لا فرق بين الكفر

1- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، القاهرة: زكريا علي يوسف، 1968، (7 /134).

2- المرجع السابق، (7 /134).

3- ظ: الكاساني، بدائع الصنائع:7 /134 140

4- المرغيناني، علي، الهداية شرح بداية المبتدي:2 /165

5- ابن الهمام، كمال الدين، شرح فتح القدير: 4 /73.

الأصلي والكفر الطارئ، وما روي من الحديث (يقصد حديث عكرمة السابق) غير مجرٍ على ظاهره ؛ فالتبديل يتحقق من الكافر إذا أسلم، فعرفنا أنه عام لحقه خصوص، فنخصه ونحمله على الرجال" [1].

وقد استدل السرخسي على استثناء المرأة من عموم حديث عكرمة بعموم الأدلة التي تنهى عن قتل النساء، كالحديث الذي رواه البخاري أن امرأة وجدت في بعض مغازي النبي (صلى الله عليه واله) مقتولة فأنكر رسول الله (صلى الله عليه واله) قتل النساء والصبيان [2].

ولكن اعترض عليه بأن "الرسول (صلى الله عليه وآله) قتل مرتدة يقال لها أم مروان، وعن أبي بكر أنه قتل مرتدة يقال لها أم قرفة".

فردّ السرخسي على هذا الاعتراض بقوله: "والمرتدة التي قتلت كانت مقاتلة، فإن أم مروان كانت تقتل وتحرض على القتال، وكانت مطاعة فيهم، وأم قرفة كان لها ثلاثون ابناً، وكانت تحرضهم على قتال المسلمين، ففي قتلها كسر شوكتهم" [3].

ثالثا: رأي المالكية

يرى المالكية أن الردة أمر يقع في فقههم في ما يطلقون عليه (باب الدماء) حيث يتناولون فيه الكلام عن البغي، ثم عن الردة، وبعد ذلك يوردون الكلام عن الزنا[4].

وهم لا يقولون بأن (حد الردة) حد من حدود الله، فمالك في (الموطّأ) يذكر الارتداد في كتاب الأقضية[5]. واستدل بالحديث المروي أن رسول الله (صلى الله

1- السرخسي، شمس الدين، المبسوط: 10 /110.

2- صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، 2791.

3- السرخسي، المبسوط، 10 /110

4- ظ: عليش، منح الجليل على مختصر الشيخ خليل:4 /461 487. والحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب: 6 /279 – 290

5- مالك، الموطأ: 458 – 459.

عليـه واله) قال: (من غير دينـه فاضربوا عنقه). ولم يبين مالك في ما ذكره أنَّ قتلَ المرتد حدٌّ من حدود الله، بل يتضح منه أن قتل المرتد يتعلق بالسياسة الشرعية.

وخلاصـة ما ذهب المالكية إليه: وجوب قتل المرتـد، رجلاً كان أو امرأة، ولا يفرّقـون بـين الذكر والأنثـى في هذا الباب، وهم يرون أن المرتد مرشـح لممارسـة الحرابة أو الحرب. ولذلك قالوا: إن المرتد إذا ظُفر به قبل أن يحارب فيقتل الرجل باتفاق، واختلفوا في قتل المرأة. وهل تسـتتاب قبل أن تقتل، فقال الجمهور: تقتل المـرأة أخذا بعموم حديـث (من بدل دينه فاقتلوه). أمـا إذا حارب المرتد ثم ظهر المسلمون عليه فإنه يقتل بالحرابة ولا يستتاب سواء أكان حرابته بدار الإسلام أو بعد أن لحق بدار الحرب، إلا أن يُسلم[1].

رابعا: رأي الشافعية[2]

قال الشـافعي: (أخبرنا الثقة عن حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن أبي أمامة بن سـهل عن عثمان بن عفان أن رسـول الله (صلى الله عليه وآله)قال: (لا يحل دم امـرئ مسـلم إلا بإحدى ثـلاث: بكفر بعد إيـمان، أو بزنا بعد إحصـان، أو بقتل نفـس بغـير نفس فيقتل)[3]. قال الشـافعي: فلم يجز في قـول النبي (صلى الله عليه واله) لا يحل دم امرئ مسـلم إلا بإحدى ثـلاث: إحداهن الكفر بعد الإيمان، إلا أن تكـون كلمة الكفر تحـل الدم، إلا أن يتوب صاحبه، فـدل كتاب الله عز وجل ثم سـنة رسـوله (صـلى الله عليه والـه) أن معنى قول رسـول الله (صـلى الله عليه واله) "كفر بعد إيمان" إذا لم يتب من الكفر، وضع هذه الدلائل مواضعها. وحكم اللهعز وجلفي قتل من لم يسلم من المشركين، وما أباح جل ثناؤه من أموالهم، ثم حكم رسول الله بالقتل بالكفر بعد الإيمان يشبهوالله أعلمأن يكون إذا حقن الدم بالإيـمان ثـم أباحه بالخروج منه أن يكـون حكمه حكم الذي لم يـزل كافرا محارباً

1- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 2 /259.

2- الشافعي، الأم: 6 /168 – 184.

3- آخرجه البخاري ج6/ ص2522 رقم الحديث 6484، وآخرجه مسلم ج3/ ص1303 رقم الحديث 1676،

وأكـبر منـه، لأنه قد خـرج من الذي حقن بـه دمه ورجع إلى الـذي أبيح الدم فيه والمـال، والمرتـد أكبر حكماً من الـذي لم يزل مشركاً، لأن الله (عـز وجل) أحبط بالـشرك بعـد الإيمان كل عمـل صالح قدّمه قبـل شركه، وأن الله جـل ثناؤه كفّر عمن لم يزل مشركاً ما كان قبله، وأن رسول الله (صلى الله عليه واله) أبان أنَّ من لم يزل مشركاً ثم أسـلم كفَّر عنه ما كان قبل الشرك. وقال لرجل كان يقدم الخير في الشرك (أسلم على ما كان لك من خير)، وأن من سنة النبي (صلى الله عليه وآله) فيمـن ظفـر به من رجـال المشركين أنه قتـل بعضهم، ومنَّ عـلى بعضهم، وفادى ببعض، وأخذ الفدية من بعض، فلم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يفادى بمرتد بعـد إيمانـه، ولا يمن عليـه، ولا تؤخذ منه فديـة، ولا يترك بحال حتى يسـلم أو يقتل، والله أعلم)[1].

وجعـل الشـافعي جريمـة المرتد أعظـم من جريمـة المشرك اسـتدلالًا بما افترضـه من أن المرتد سـيتحول إلى الشرك الذي تجاوزه سـابقاً إلى الإسـلام، وبذلك يحبط عمله، في حين أن المشرك الأصلي إذا حارب فإما أن يقتل، وإما أن يمـنَّ عليـه إذا أسر، أو يعفى عنه، أو يفـادى، في حين أن المرتد لا يقبل منه شيء من ذلك.

خامسا: رأي الحنابلة:

يقول ابن قدامة ملخصا مذهب الحنابلة في الردة بقوله: (أقيموا الحدود) لا يتناول القتل للردة، فإنه قتل لكفره لا حداً في حقه. وقد ذكر ابن قدامة تفاصيل مذهب الحنابلة مبيناً دليل القتل في الردة وتحديد من يعاقب بها وتعريف المرتد بأنـه الراجـع عـن دين الإسـلام إلى الكفر، واسـتند إلى حديث (مـن بدل دينه فاقتلـوه)، كما اسـتند الى الإجماع، إذ قال: (وأجمع أهـل العلم على وجوب قتل المرتـد، وروي ذلـك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسـى وابن عبـاس وخالد وغيرهم، ولم يُذكر خـلاف ذلك، فكان إجماعا). ثم قال: (ومن

1- محمد بن إدريس الشافعي، الأم: 6 /169.

ارتد عن الإسلام من الرجال والنساء وكان بالغاً عاقلا، دعي إليه ثلاثة أيام وضيق عليه، فإن رجع وإلا قتل)[1].

سادسا: رأي الظاهرية:

يقول ابن حزم في المحلى: (إن من صح عنه أنه كان مسلماً متبرئاً من كل دين حاشَ دين الإسلام، ثم ثبت عنه أنه ارتد عن الإسلام، وخرج إلى دين كتابي أو غير كتابي أو إلى غير دين، فإن الناس اختلفوا في حكمه، فقال طائفة: لا يستتاب. وقال طائفة: يستتاب، وفرق طائفة بين من أسرَّ ردتَه ومن أعلنَها. وفرق طائفة بين من ولد في الإسلام ثم ارتد ومن أسلم بعد كفره ثم ارتد)[2]، يتضح منهأن الردة حد من حدود الله.

وقد استعرض ابن حزم الآراء المختلفة في مسائل كثيرة تتعلق بالردة كالاستتابة وعددها ومدتها، ثم ناقش تلك الأقوال، وخلص إلى القول بأن الظاهرية قالوا: لا يقبل من المرتد إلا الإسلام أو السيف، وكل ما أورد من آيات كريمة وشعر بأن فيه دلالة على غير ما قرره وأصحابه الظاهرية فقد تناوله بالتأويل والتفسير الذي يبعده عن إلزامهم بشيء.

سابعا: رأي الزيدية:

عقد صاحب البحر الزخار أحمد بن يحيى بن المرتضى باباً جعل عنوانه (باب الردة وقتال أهلها)، ثم عقد فصلا قال فيه: (فصل وحدّه القتل) وقد سوّى في وجوب القتل بين الرجل والمرأة أخذاً بعموم (من بدّل دينه فاقتلوه) وأوجب الاستتابة قبل القتل. ونقل في وجوبها خلافاً بأنها مندوبة، لا واجبة. كما نقل أن نفي المرتد لردته، وجحدها، توبة تعصمه، وأداءه الصلاة في دار

1- ظ: ابن قدامة، المغني: 10 /74 – 13، وابن حزم، المحلى: 13/ 124،

2- ابن حزم، المحلى، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر، 1969، (13/ 3).

الحرب توبة كذلك تعصمه[1].

وظاهر من سائر التفاصيل التي أوردوها أنهم يعدون الارتداد إعلان حرب من المرتد على أمته المسلمة، فهما أيضاً مثل بقية المذاهب في النظر إلى الردة على أنها مظنة ذلك[2].

المقصد الثاني :أدلة وجوب قتل المرتد:

في حدود النص القرآني لا يوجد دليل على قتل المرتد، وقد استدل بعض الفقهاء ببعض الآيات التي ستتم مناقشتها، وأهم ما تم الاستدلال به هو الأدلة الروائية.

الفرع الأول: الأدلة القرآنية:

قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّـهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّـهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿109﴾﴾[3].

يقول الرازي: (إن هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين، وذلك لأنه روي أن فنحاص بن عازوراء، وزيد بن قيس ونفراً من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد: ألم تروا ما أصابكم، ولو كنتم على الحق ما هزمتم، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سبيلاً، فقال عمار: كيف نقض العهد فيكم؟ قالوا: شديد، قال: فإني قد عاهدت أني لا أكفر بمحمد ما عشت، فقال اليهود: أما هذا فقد صبأ، وقال حذيفة: وأما أنا فقد رضيت بالله رباً وبالإسلام ديناً وبالقرآن إماماً وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين إخواناً، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم

1- ظ:أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: 6 /422.

2- ظ:أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار:6 /423.

3- البقرة: 109

وأخبراه فقال: أصبتما خيراً وأفلحتما، فنزلت هذه الآية)[1]

تتضح الأساليب المتّبعة لحرف المسلمين عن إسلامهم، وذلك من خلال دعوتهم إلى مطالبة الرسول (صلى الله عليه واله) بأمور مستحيلة وغير معقولة، ومن الطبيعي أن لا يستجيب الله ورسوله لما هو مستحيل أو غير معقول، وهذا ما يتذرّع به أهل الكتاب ليُثبتوا عدم صدق النبي في ادعاء النبوة، وحثّ الناس على الارتداد، لكن الآية لا تدل على قتل المرتد كما هو واضح.

قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[2].

يقول الرازي: (لما بين تعالى أن غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم، ذكر بعده وعيداً شديداً على الردة، فقال: (وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) واستوجب العذاب الدائم في النار.. وظاهر الآية يقتضي أن الارتداد إنما يتفرع عليه الأحكام المذكورة إذا ما كان المرتد على الكفر، أما إذا أسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الأحكام، وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصولي وبحث فرعي، أما البحث الأصولي فهو أن جماعة من المتكلمين زعموا أن شرط صحة الإيمان والكفر حصول الموافاة، فالإيمان لا يكون إيماناً إلا إذا مات المؤمن عليه، والكفر لا يكون كفراً إلا إذا مات الكافر عليه، قالوا: لأن من كان مؤمناً ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الإيمان الظاهر إيماناً في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الأبدي، ثم بعد

1- الرازي، التفسير الكبير: 2 /275

2- سورة البقرة: 217

كفره يستحق العقاب الأبدي)[1] ولم يتضح أن الآية تتناول عقوبة المرتد في الدنيا، بل ركز على العقاب الآخروي فحسب.

وذكر الشوكاني في فتح القدير: (حذّر الله سبحانه المؤمنين من الاغترار بالكفار، والدخول فيما يريدونه من ردّهم عن دينهم الذي هو الغاية لما يريدونه من المقاتلة للمؤمنين، فقال:(وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُت وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَت أعمالهم) إلى آخر الآية والردة: الرجوع عن الإسلام إلى الكفر، والتقييد بقوله:(فَيَمُت وَهُوَ كَافِرٌ) يفيد أن عمل من ارتد إنما يبطل إذا مات على الكفر. وحبط: معناه بطل، وفسد، ومنه الحبط، وهو: فساد يلحق المواشي في بطونها من كثرة أكلها للكلأ، فتنتفخ أجوافها، وربما تموت من ذلك. وفي هذه الآية تهديد للمسلمين ليثبتوا على دين الإسلام. ومعنى قوله:(فِي الدنيا والآخرة) أنه لا يبقى له حكم المسلمين في الدنيا، فلا يأخذ شيئاً مما يستحقه المسلمون، ولا يظفر بحظ من حظوظ الإسلام، ولا ينال شيئاً من ثواب الآخرة الذي يوجبه الإسلام، ويستحقه أهله)[2]، فالآية هنا تعمل على تحذير المسلمين من مغبّة التأثر بدعاية المشركين، وتحثّهم على الثبات على دينهم، وتخبرهم بأن كفرهم وموتهم كافرين سيبطل عملهم وكل ما قاموا به في سبيل الله قبل هجرتهم وبعدها، وعليه لا تتحدث هذه الآية عن معنى المرتد، واتضاح الحق له أو لا، ولا تتعرض لحكمه في الدنيا، وأقصى ما تدلّ عليه هو قبول توبته.

وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَـٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ)[3].

نزل في أهل الكتاب من اليهود عرفوا محمداً، ثم كفروا به. وأخرج عبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، عن الحسن قال: هم أهل الكتاب من اليهود،

1- الرازي، التفسير الكبير: 3 /265

2- الشوكاني، فتح القدير: 1 /291

3-سورة ال عمران: 90

والنصـارى، وذكـر نحو ما تقـدّم عنه. وأخرج البـزار، عن ابن عبـاس: إن قوماً أسـلموا، ثـم ارتدوا، ثم أسـلموا، ثم ارتدوا، فأرسـلوا إلى قومهم يسـألون لهم، فذكـروا ذلـك لرسـول الله صلى الله عليه وسـلم، فنزلت هـذه الآيـة: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا)، قال السيوطي: هذا خطأ من البزار.[1]

وهـذه الآية تدلّ على أنهم كفروا بعد ثبوت الحق لهم بالأدلّة القطعية وازدادوا كفراً، ولم يوفقوا إلى التوبة بسبب إغرائهم بالأموال والمناصب وكثرة الأتباع حتى أدركهم الموت، أو بلوغهم مرحلة من العناد وعدم الانصياع للحق، فيسـتحقون اللعنة والعذاب لذلك، ولم تصرح بالعذاب الدنيوي.

قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّـهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا)[2].

تتفق هاتان الآيتان مع الآية 90 من سـورة آل عمران؛ لكون مضمونها متّحداً معهـما، فقد جاء فيها: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْـدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا)، وورد هنا: (إِنَّ الَّذِيـنَ آمَنُـوا ثُمَّ كَفَـرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَـرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْـرًا) وعلى الأخص عندمـا تضـاف إلى هاتـين الآيتين الآيـة الثالثة من سـورة "المنافقـون" وهي قوله تعـالى: (ذَٰلِـكَ بِأَنَّهُـمْ آمَنُوا ثُـمَّ كَفَرُوا فَطُبِـعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِـمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُـونَ)، فهذا الكذب واليمين الكاذب سببه أنهم آمنوا ثمّ كفروا فطبع على قلوبهم، الأمر الذي يثب اشتراكهم في هذه الصفات.

ويحتمـل أن يكـون حكـم المرتد والمنافـق في الدنيا واحداً، أي كـما أنّ المنافق لا يجازى في الدنيا، فكذلك المرتد، خاصّة أن الآية التي تتحدّث عن المنافقين تقول: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا)[3].[4]

1- ظ: الشوكاني، فتح القدير: 1 / 492

2- سورة النساء: 137

3- سورة النساء: 145.

4- ظ: الرازي، التفسير الكبير: 5 /412

ومن استدل بهمن القرآن الكريم انطلاقاً من قوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ۚ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)[1]، وقوله عز وجل: (فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[2]، وقال الله سبحانه: (وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[3]، وقال تعالى: (وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ)[4]، والاستدلال بهذه الطريقة والاستناد إلى الآيات الكريمة التي تحدث عن المشركين وأحكامهم (سورة الأنفال آية 39، سورة التوبة آية 5، سورة البقرة آية 217، سورة الزمر آية 65) تمت محاولة جعل المرتد مقيساً على نوع من المشركين يجب قتلهم، بل اعتبر أولى بالقتل من ذلك النوع من المشركين، وإذا رجعنا إلى تفاصيل استدلاله، فالآية الأولى توضح لنا مشروعية القتال حماية لحرية الاعتقاد، ودرءاً لمحاولات تغيير الدين بالقوة وباستخدام التعذيب وما إليه. وذلك ليتمتع الذين كانوا يعيشون في جزيرة العرب بحريتهم في الخروج من الجاهلية ومن الظلمات، والدخول في دين الله – الإسلام – ويتحقق قوله تعالى: (لا إكراه في الدين).

أما الخروج على الجماعة ونظامها وما تبنته من قانون، فإن لكل ذلك عقوباتٍ محددةً هي التي تدخل في دائرة حدود الله، أو تعزيرًا مناسبة تتفق وخطورة الجرم المرتكب، فهي لا تتعلق إذن بتغيير العقيدة. أما الآية الثانية فهي متعلقة بالوثنيين العرب الذي أمر الله بقتالهم لكي يخرجوا من الظلمات إلى النور، ومن جاهلية الفرقة والفوضى وعدم الارتباط بأي نظام إلى أن يخضعوا لنظام، ويحولوا إلى

1- سورةالانفال: 39.

2- سورة التوبة: 5.

3- سورة البقرة: 217.

4- سورة الزمر: 65.

جـزء من أمة، ويتجاوزا تلك الجاهلية التي تهبط بالانسـان الى أحط من درجات الحيـوان، لتتـم عملية تزكيتهم وتطهيرهـم، فيكونون أهلاً لإقامـة الصلاة وإيتاء الزكاة، فيسـتحقون الاحترام، وأمهلوا لذلك أربعة أشـهر ليخرجـوا من الوثنية وعبادة الأصنام.

وأما الآيتان الأخيرتان فقد استدل بهما بشكل حاول فيه أن يبين أن المرتد أحط وأخطـر من الكفر الأصـلي من حيث إحباط الأعمال وعـدم المغفرة، فليس في ما اسـتدل به من الآيات الأربع ما يدل على وجود حدٍّ للردة في القرآن الكريم، فلا يصلـح شيء مما قاله أو أورده معارضاً للحريـة التامة التي جاء بها قرابة مائتي آية مـن آيـات الكتاب الكريـم، وكلها تدل مطابقـة أو تضمناً عـلى أن تغيير العقيدة وحده ليس فيه إلا حساب الله تعالى وعقابه في الآخرة.

الفرع الثاني: الأدلة الروائية:

لقد سيقت الكثير من الأدلة الروائية في وجوب قتل المرتد، ومن جميع المذاهب الإسلامية، وسيتم تناول أبرز تلك المرويات، بحسب الآتي:

أولا: مـا رواه البخاري في صحيحه أن عليا عليه السـلام حرق قوما فبلغ ابن عبـاس فقـال: لو كنـت أنا لم أحرقهـم، لأن النبي (صـلى الله عليه والـه) قال: لا تعذبـوا بعـذاب الله ولقتلتهم كما قـال النبي (صلى الله عليه وآلـه) :(من بدل دينه فاقتلوه)[1]

يقـول الدكتـور محمد مزروعة: (هذا الحديث من أمهـات الأدلة في هذا الباب فهو بقدر إيجازه ما هو واضح بيّن لا يقبل تأويلا ولا تعليلا كأنه ضربة سـيف في جبهة التشكيك والشغب)[2].

1- صحيح البخاري كتاب الجهاد والسير(2794).

2- مزروعة، محمد، أحكام الردة والمرتدين: 164

واستدل بهذا الحديث جملة من علماء الامامية[1]، ويذكر مالك في الموطأ الارتداد في كتاب الأقضية، واستدل بالحديث المرسل أن رسول الله (صلى الله عليه واله) قال: (من غير دينه فاضربوا عنقه). وشرح الحديث بقوله: (ومعنى قول النبي "صلى الله عليه واله"فيما نرى أنه من خرج من الإسلام إلى غيره، مثل الزنادقة وأشباههم، فإن أولئك إذا ظهر عليهم قتلوا ولم يستتابوا، لأنه لا تعرف توبتهم وإن كانوا يسرون الكفر ويعلنون الإسلام، فلا أرى أن يستتاب هؤلاء، ولا يقبل منهم قولهم. وأما من خرج من الإسلام إلى غيره وأظهر ذلك فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قُتل، وذلك أن قوماً كانوا على ذلك رأيت أن يُدعوا الى الاسلام، ويُستتابوا، فإن تابوا قبل ذلك منهم، وإن لم يتوبوا قتلوا، ولم يعنِ ذلك في ما نريوالله أعلممن خرج من اليهودية إلى النصرانية ولا من النصرانية إلى اليهودية، ولا من يغير دينه من أهل الأديان كلها، إلا الإسلام، فمن خرج من الإسلام إلى غيره، وأظهر ذلك، فذلك الذي عُني به والله أعلم) [2]

وقد ناقش العلواني الاستدلالبما ذكره: (وفي ما ذكره مالك لم يبين أنه يتكلم عن حد من حدود الله، بل يتكلم عن شيء أقرب ما يكون إلى ما يعرف بالسياسة الشرعية التي على الحاكم أن يأخذ بهافي نظرهاتجاه الزنادقة، لأنه تمسك بظاهر قوله (صلى الله عليه واله): (من غير دينه) وكأنه قد حمل عبارة (من غير دينه) على تغيير يحدثه الإنسان في صميم الدين، كأن يغير في الصلوات بأن يجعلها أربعاً أو ستاً، أو في أركان الدين أو في أركان العقيدة، كما حدث بالنسبة لمسيلمة الكذاب وطليحة الأسدي وسجاح وأمثالهم من المتنبئين الذين أسقطوا عن أتباعهم بعض الصلوات، وكذلك الزكاة، وأذنوا لهم في بعض المحرمات، فهؤلاء هم الذين يرى مالك وجوب قتلهم ولو أعلنوا في ظاهر الأمر غير ذلك، ويرى في مثل هؤلاء أنهم لا تقبل منهم توبة ولسنا مطالبين باستتابتهم، ويسوي بين من غيَّر

1- ظ: الشهيد الثاني، الروضة البهية: 5 /260+ ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع: 1 /375+ النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام: 22 /285+ مسالك الافهام: 7 /366

2- مالك، الموطأ:458 – 459.

دينه ودخل في دين آخر، وبين من غير دينه إلى غير دين).[1]

واستند أحمد ابن حنبل إلى حديث (من بدل دينه فاقتلوه)، وعززه بما سماه إجماع أهل العلم، حيث قال: (وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم، ولم يُذكر خلاف ذلك، فكان إجماعا). ثم قال: (ومن ارتد عن الإسلام من الرجال والنساء وكان بالغاً عاقلا، دعي إليه ثلاثة أيام وضيق عليه، فإن رجع وإلا قتل)[2].

يقول العلواني: (إن هذا الحديث له ارتباط وثيق بمؤامرة اليهود التي ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)[3]، ويعضد هذا ويعززه ما رووه من حديث معاذ بن جبل عن أبي بردة قال: قدم على أبي موسى معاذ بن جبل باليمن فإذا رجل عنده، قال: ما هذا؟ قال: (رجل كان يهوديا فأسلم، ثم تهود ونحن نريده على الإسلام منذ شهرين، فقال: والله لا أقعد حتى تضربوا عنقه، فضرب عنقه) فقال: (قضى الله ورسوله أن من رجع عن دينه فاقتلوه)).. فنلحظ الارتباط الوثيق بين الحديث والآية سالفة الذكر..)[4]، والذي يتضح من هذا الربط هو علة التآمر على الدين من قبل اليهود التي تشهد لها وقائع كثيرة.

أما سند الحديث فإن الروايات المتكررة له تنتهي إلى عكرمة عن ابن عباس، ولا يخفى تضعيف عكرمة[5]، والرواية الثانية عن بُهز بن حكيم عن معاوية بن

1- العلواني، طه جابر، لا اكراه في الدين: 150

2- ابن قدامة ،المغني:10 /74 – 13)، وابن حزم، المحلى:13/ 124

3- سورة آل عمران: 72.

4- طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: 119(بتصرف)

5- متهم بالكذب على ابن عباس، روى ابن حجر في (مقدمة فتح الباري 424): عن ابن عمر أنه قال لنافع لا تكذب عليَّ كما كذب عكرمة على ابن عباس)، وظ: سير أعلام النبلاء للذهبي 5: 20، وضعفاء العقيلي 3: 374

حيدة وقد وثق بهزًا جماعةٌ بينما اختلف فيه آخرون وتوقفوا في الاحتجاج به[1]

والحديث آحاد والكثير من العلماء لا يرون صحة الاستدلال بالآحاد على الحدود[2]

إن هذا الحديث لا يخلو من الإشكالات، ذلك أنه مطلق وعام إلى حد يشمل تبديل كل دين، فهو يشمل - بحسب ظاهره- من بدل دينه من المسيحية إلى الإسلام، وهو مخالف لكثير من الآيات القرآنية التي تكرس مفهوم الحرية الدينية، وفي أسلوب صياغته شيء من الصرامة والحسم دون تلمس أي دلالة للتريث والنظر فيمن بدل دينه.

والملاحظ أن الأحناف خصصوا الحديث بالرجال مستندين إلى العلة المستنبطة من قتل المرتد وهي الحرابة، فيصبح معنى الحديث بعد التخصيص: من بدل دينه من المسلمين وحاربَ فاقتلوه[3]، واستشكل بعض الباحثين من مسألة التحريق التي نسب إلى الإمام علي (عليه السلام) وكيف جهل الإمام (عليه السلام) الحكم المعلوم من عدم جواز التحريق[4]، ومخالفة الحديث للعمومات القرآنية واضحة، فإن كونه آحادا ومن رواه في الكلام الكثير يجعل من الحديث دون مستوى أن يكون مخصصا لتلك العمومات القرآنية، التي تكرس مفهوم الحرية الدينية كما سيتبين لاحقا.

ثانيا: روي عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رَزين، عن محمد بن مسلم قال: سأل أبا جعفر (عليه السلام) عن المرتد فقال: "من رغبَ عن الإسلام وكفر بما أنزل الله على محمد "صلى الله عليه وآله" بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجبَ قتله وبانت منه امرأته ويقسّم ما ترك على وُلْدِه"[5]

1- ظ: الذهبي، ميزان الاعتدال: 1 /165.

2- ظ :محمود شلتلوت، الاسلام عقيدة وشريعة: 301

3- ظ: البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد، كيف نفهمه وكيف نمارسه: 211

4- ظ: هاني طاهر، الحرية الدينية وعقوبة المرتد في الإسلام: 24

5- الكليني، الكافي: 256 /7.

يقـف أحد الباحثين على بعض ألفـاظ الحديث ليوضحها: (ولفظ "رغب عن" يعني الإعراض والكراهية التي إنّما تحصل عندما يتعرّف الفرد على الشيء ولا يراه موافقاً ومنسـجماً مع عقلـه وعاطفته، وعليـه يكون الجاهلون بالإسـلام خارجين عـن موضـوع الارتـداد،... والقيد "بعد إسـلامه" وكذلك "الكفـر" يعطينا معنىً دقيقاً، فالكفر يعني التغطية، فلابد أن يكون هناك شيء حتى يمكن للكافر تغطيته، وبديهـي أن المرتد لم يغطِّ ظاهر القـرآن الخارجي، فلابد من القول: إنه قد ارتكز في ذاته حقيقة وحقانية القرآن، وقام الكافر بتغطية تلك الحقيقة، وفي الواقع إنّ الكفر بـما نـزل على النبي (صلى الله عليـه وآله) يعني تغطية تلك الحقيقة، وما دام المسـألة خافية على الفرد لا تتخذ شـكل الحقيقة. وإنّ "بعد إسلامه" تعني بعد الاعتقاد به، وعليه عندما يثبت لشخص أن ما أنزل الله على نبيه حقّ، واعتقد بذلك، ثم كفر بما ثبت لديه واعتقده يكون ذلك منه عناداً محضاً للحق الواضح)[1]

ثالثـا: روى مسـلم في صحيحـه عن عبد الله بن مسـعود قال: قال رسـول الله (صلى الله عليه وآله): (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله الا الله وأني رسول الله إلا بإحـدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الـزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة)[2].

إن هـذا الحديـث يأمر بفئـة معينة من المرتديـن وقد قيدوا بتركهـم الجماعة وهو كنايـة عن الحرابة، فالحديث يركز عـلى جانب الحرابة في المرتد، والخروج على كيان الأمة ونظامها الاجتماعي[3].

وهـذا الحديث ينبغي أن يحمل عليه سـائر الأحاديث الأخرى مثل حديث (من بـدل دينه فاقتلوه)، بحيـث يصبح المعنى: من بدل دينه وفـارق الجماعة وانحاز إلى أعدائها أو حمل ضدها السـلاح وحاول تخريب نظامها فذلك هو الذي يُقتل، لأنه يعد - والحالة هذه - قد ارتكب ما نسـميه في عصورنا هذه جريمة الخيانة العظمى والعمـل على قلب نظام الجماعة والحكم والكيـد للجماعة وهذا، أعني جمع الأدلة،

1- ظ: احمد عابديني، عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسا والظروف: بحث منشور في مجلة نصوص معاصرة 9 أكتوبر 2014

2- ظ: صحيح البخاري، كتا ب الديا (6379) وصحيح مسلم كتاب القسامة والمحاربين(3175)

3- هاني طاهر، الحرية الدينية وعقوبة المرتد في الإسلام: 25

وحمل المطلق منها على المقيد، أمر لا غبار عليه.

واستدل الشافعي بحديث قريب منه وهو المروي عن حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن أبي أمامة بن سهل عن عثمان بن عفان أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: بكفر بعد إيمان، أو بزنا بعد إحصان، أو بقتل نفس بغير نفس فيقتل)[1].

قال الشافعي: (فلم يجز في قول النبي "صلى الله عليه واله" لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: إحداهن الكفر بعد الإيمان، إلا أن تكون كلمة الكفر تحل الدم، إلا أن يتوب صاحبه، فدل كتاب الله عز وجل ثم سنة رسوله "صلى الله عليه واله" أن معنى قول رسول الله "صلى الله عليه واله" كفر بعد إيمان إذا لم يتب من الكفر وضع هذه الدلائل مواضعها. وحكم الله - عز وجل - في قتل من لم يسلم من المشركين، وما أباح - جل ثناؤه - من أموالهم، ثم حكم رسول الله بالقتل بالكفر بعد الإيمان يشبه - والله أعلم - أن يكون إذا حقن الدم بالإيمان ثم أباحه بالخروج منه أن يكون حكمه حكم الذي لم يزل كافرا محارباً وأكبر منه، لأنه قد خرج من الذي حقن به دمه ورجع إلى الذي أبيح الدم فيه والمال، والمرتد أكبر حكماً من الذي لم يزل مشركاً، لأن الله - عز وجل - أحبط بالشرك بعد الإيمان كل عمل صالح قدّمه قبل شركه، وأن الله - جل ثناؤه - كفّر عمن لم يزل مشركاً ما كان قبله، وأن رسول الله "صلى الله عليه واله" أبان أنَّ من لم يزل مشركاً ثم أسلم كفّر عنه ما كان قبل الشرك. وقال لرجل كان يقدم الخير في الشرك (أسلم على ما كان لك من خير) وأن من سنة النبي "صلى الله عليه وآله" (فيمن ظفر به من رجال المشركين أنه قتل بعضهم، ومنَّ على بعضهم، وفادى ببعض، وأخذ الفدية من بعض، فلم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يفادى بمرتد بعد إيمانه، ولا يمن عليه، ولا تؤخذ منه فدية، ولا يترك بحال حتى يسلم أو يقتل، والله أعلم)[2].

يعقب العلواني على استدلال الشافعي بقوله: (وأما الحديث الذي استدل به مختصراً فقد أخرجه مسلم وغيره مطولا وفي ألفاظ آخرى، ومنها ما جاء في صحيح

1- آخرجه البخاري ج6/ ص2522 رقم الحديث 6484، وآخرجه مسلم ج3/ ص1303 رقم الحديث 1676.

2- محمد بن إدريس الشافعي، الأم: 6 /169.

مسلم من قوله (صلى الله عليه وآله): (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة). وفي رواية أحمد بن حنبل (التارك الإسلام والمفرق للجماعة أو المفارق الجماعة). وهذا يعني أن المسلم المنتمي لأمة الإسلام، الذي يحيا في ظل نظام إسلامي، لا يراق دمه إلا في إحدى حالات ثلاث: احتراف الزنا والترويج له، وهو ما يعد ظرفاً مشددا يرفع عقوبة محترف الزنا والمروج له في المجتمع عن عقوبة الزاني الفرد الذي وقع منه الزنا، باعتباره حالة هبوط أو سقوط، وهو زنا البكر أو زنا غير المحصن الذي يحظى بظروف مخففة للعقوبة جاء القرآن بها وهي الجلد، ثم جريمة القتل العمد التي يجب فيها القصاص، ثم الترك للدين ومفارقة الجماعة والخروج عليها. وهذا ليس مما نحن فيه، ذلك لأننا نتحدث عن حد الردة التي لا تتجاوز تغيير الإنسان الفرد لمعتقده دون خروج على الجماعة أو نظامها القانوني، ودون انضمام إلى أعداء الجماعة التي كان ينتمي إليها ومفارقة لها أو محاربة لها ولما تقوم عليه)[1].

وملاحظة الحرابة في الحديث المروي لا يعني أن مجرد الكفر دون الحرابة من الأمور المستساغة والتي من الممكن إهمالها، بل المهم في البحث حول تلك الأحاديث هو تنقيح مناط القتل وبيان سببه، وإلا يمكن أن يثبت ما هو دون القتل في حق المرتد اذا لم يكن محاربا.

ثالثا: روى البخاري في صحيحه عن أبي موسى الأشعري أن النبي (صلى الله عليه واله) قال له: (اذهب أنت يا أبا موسى ويا عبد الله بن قيس إلى اليمن، ثم اتبعه معاذ بن جبل فلما قدم عليه ألقى له وسادة، قال: إنزل، و إذا رجل عنده موثق. قال: ما هذا؟ قال: كان يهوديا فأسلم، ثم تهود، قال: إجلس. قال: لا أجلس حتى يُقتل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات، فأمر به فقتل)[2].

وقد وقع ذلك على رؤوس الأشهاد من المسلمين في اليمن، وجميعهم شهدوا تنفيذ قضاء الله ورسوله فكان إجماعا من مسلمي اليمن على ذلك الحكم.

1- العلواني، لا اكراه في الدين: 155

2- صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين(6412) وصحيح مسلم كتاب الامارة(3403)

ويناقش من ناحية السند: أن فيه أبي بردة عامر بن عبد الله بن قيس بن أبي موسى الأشـعري وهذا الرجل لم يوثقه غير ابن سـعد والعجلي وابن خراش وابن حبان[1] وجميعهم متساهلون في التوثيق حسب رأي البعض[2].

ومن ناحية المتن: فهو يستتبع عدة تساؤلات:

كيـف يمكن قتل اليهودي دون سـماعه والتريث بـه؟ واذا كان حد الردة واجبا بهـذه السرعـة لمَ تأخّرَ أبو موسـى الأشـعري وهو ليـس بخافٍ عليه؟ ثـم يعد هذا الحديث من فعل الصحابي ولا يسـتنبط منه حكما، إضافة إلى كون اليهودي لم يتبين حاله أمنَ المحاربين هو أم لا؟

إن الاسـتدلال بتلك الاحاديث يتوقف على تمامية دلالتها على قتل المرتد لمجرد كفره، وإلا فإنه لا يمكن أن يكون الاستدلال بها تامًا.

الفرع الثالث: الإجماع:

وبقطـع النظـر عن اختلاف مواقـف كثير من العلـماء في (حقيقـة الإجماع) فإن المذاهب الإسـلامية الفقهية قد اختلفت في ما بينها اختلافاً كبيراً، بل لقد اختلفت المذاهب في داخلها اختلافا ليس من السهل ادعاء أي نوع من أنواع الاجماع معها.

ويمكن نقض الإجماع بالآتي:

ما روي عن عمر من إنكاره قتل أحد المرتدين وقوله (لو أتي بهم لعرض عليهم الإسلام فإن تابوا وإلا استودعهم السجن)[3].

اختلاف العلماء في مدة الاسـتتابة وبعض تفاصيلها، فمنهم من يرى الاسـتتابة مطلقا وعدم قتل المرتد، وهم عمر بن الخطاب وسفيان وإبراهيم النخعي[4].

الخلاف في قتل المرتدة وتعليل عدم قتلها عند الأحناف يؤكد أن المسألة خلافية،

1- العسقلاني ابن حجر، تهذيب التهذيب: 12 /18

2- ظ: هاني طاهر، الحرية الدينية وعقوبة المرتد في الإسلام: 26

3- ظ: ابن حزم، المحلى: 11 /191

4- الصعيدي عبد المتعال، الحرية الدينية في الإسلام: 101

فالجمهـور يذهـب إلى أن علـة القتل هـي الكفر فيقتل سـواء أكان رجـلا أم امرأة وخالفهم الإمامية في المرأة مع اتفاقهم على نفس العلة، فيما يرى الحنفية أن علة قتل المرتد هي الحرابة[1].

الفرع الرابع: الاستدلال بحروب الردة ونقده :

قـد يتم الاسـتدلال بحروب الردة التي وقعت في عهـد الخليفة عمر، فقد روى البخاري عن أبي هريرة قال: لما توفي رسول الله (صلى الله عليه واله) وكان أبو بكر وكفر من كفر من العرب فقال عمر كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله؟ فقال: والله لأقاتلن الناس من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله (صلى الله عليه واله) لقاتلتهم على منعها، قال عمر: فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر عنه فعرف أنه الحق)[2].

ففي ضوء تلك الواقعة ثبت أن المرتدين لم يرفعوا في وجه الدولة سيفا ولم يظهر منهم أي شيء من ذلك، لكن الخليفة الأول هو الذي بادر إلى قتالهم بسبب ردتهم.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن هذه الواقعة تتعلق بأولئك الذين رفضوا دفع الزكاة لأبي بكر وتمردوا على القائد الجديد، بل لا يقول أحد بأن ترك دفع الزكاة مخرج عن الملة، إنما الذي يخرج هو من أنكر وجوب الزكاة.[3]

قـال ابـن حزم: (أهل الردة قسـمان: قسـم لم يؤمنوا قط، كمسـيلمة وسـجاح، فهؤلاء حربيون، وقسم أسلموا ولم يكفروا بعد إسلامهم لكنهم منعوا الزكاة، ولا يختلف الحنفيون ولا الشافعيون في أن هؤلاء ليس لهم حكم المرتد أصلا)[4].

إن حروب الردة لم تكن أسـبابها محددة بدقة، فهي وإن قام على البعد السـياسي،

1- ظ: ابن الهمام، شرح فتح القدير: 4 /73

2- صحيح البخاري، كتاب الزكاة(1312) وصحيح مسلم كتاب الايمان (29)

3- ظ: هاني طاهر، الحرية الدينية وعقوبة المرتد في الإسلام: 27

4- ابن حزم، المحلى: 11 /193

فإن البعد الديني كان مشاراً إليه في نحو قوله: (والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصلاة والزكاة). فاستند الخليفة الأول إلى مفهوم (دين) بمعناه الشامل الذي يبرز فيه التشريع والحاكمية والنظام العام والحكم، لذلك فإن اعتراض الخليفة الثاني كان ملاحظا فيه أنهم لا يزالون يرددون (لا إله إلا الله)فكيف يقاتلون؟ فلفت الخليفة الاول نظره إلى البعد الكلي الذي لا يسمح بتلك التجزئة، فهدفهم كان هو هدم الأمة كياناً ونظاماً وشريعة ومنهاجاً والعودة إلى النظام الجاهلي، وهو ما يمكن أن يقع ضمن معيار الإفساد في الأرض الذي يشتمل على هدم البناء العقائدي والنظام المالي للمجتمع الاسلامي.

المقصد الثالث: الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على عدم قتل المرتد لمجرد كفره

إن الأدلة التي تؤسس للحرية الدينية لا يمكن أن تنسجم مع القول بأن سبب قتل المرتد هو مجرد الكفر، مالم يستتبع كفر المرتد الإفساد في المجتمع، أو الحرب عليه.

الفرع الأول: الأدلة القرآنية:

الآية الأولى: قال تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَاۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)[1].

من الممكن أن تتضمن الآية النفي، والنهي، فالآية في المرحلة الأولى تنفي وجود الإكراه والإجبار في الدين وتنفي أن الله قد أجبر عباده على اعتناق الدين، وتنتهي في المرحلة الثانية عن هذا السلوك، والآية تتحمل النفي والنهي.

ويترتب على نفي الإكراه الذي نجده في هذه الآية تكريس لحرية الدين والعقيدة؛ لأنَّ تخيير الناس بين اعتناق دين محدد أو القتل يعني مصادرة حريتهم وإكراههم على الدين، فتقرر الآية عدم الانسجام بين الإكراه والدين[2].

1- سورة البقرة، 256.

2- ظ: الشيخ محسن كديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام: 1 / 105. ومرتضى مطهري، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي: 2 / 420 – 423. و الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 2 / 499.

إنَّ آية(لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) هي من الأهمية بمكانٍ، ذلك أنَّها تهدر مقولة من يرى الإلجاء في المعتقد، وقتال غير المسلمين ولو كانوا أهل بر وسلم.

وهي على رأي الشيخ محمد رشيد رضا قاعدة كبرى من قواعد دين الإسلام، وركن عظيم من أركان سياسته[1] يضاف لذلك أن سبب النزول[2] لهذه الآية يساعد على الفهم المتقدم، غير أنّ هذا الوجه يناقش بما يأتي :

أولاً: إن هذه الآية منسوخة بآيات سورة التوبة وآيات القتال، فلا مساحة للاستدلال بها على ذلك، وهو قول السدي وابن زيد[3].

وقد ردّ هذه المناقشة السيد محمد حسين الطباطبائي بقوله :("لا إكراه في الدين" غير منسوخة كما ذكره بعضهم ومن شواهد ذلك التعليل الذي فيها وهو قوله: " قد تبين الرشد من الغي" فإن النسخ ما لم ينسخ علة الحكم لم ينسخ نفس الحكم، فإن الحكم باقٍ ببقاء سببه، ومعلوم أن تبين الرشد من الغي في أمر الإسلام أمر غير قابل للارتفاع بمثل آية السيف... لأن الآية تعلل قوله: ("لا إكراه في الدين" بظهور الحق، وهو معنى لا يختلف حاله قبل نزول حكم القتل وبعد نزوله، فهو ثابت على كل حال)[4]، هذا فضلا عن كون الآية تؤكد حقيقة واقعية لا ينتهي أمدها وهي عدم إمكانية الإكراه على الاعتقاد، بأي حال من الأحوال.

ثانيًا: ذهب بعض المفسرين إلى أنها خاصة بأهل الكتاب؛ لأنّهم لا يكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، والذين يكرهون أهل الأوثان فلا يقبل منهم إِلَّا الإسلام، وهذا قول الشعبي وقتادة والحسن والضحاك[5]. والحجة لهذا القول ما رواه زيد بن أسلم عن أبيه قال :(سمع عمر بن الخطاب يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز تسلمي، إن الله بعث محمدًا بالحق، قالت: أنا عجوز كبيرة والموت إلي

1- ظ: رشيد رضا، تفسير المنار: 3 /39.

2-ظ: الطبرسي، مجمع البيان، 2 /162 /163. والطبري، جامع البيان، 3 /2123. وأبي الحسن النيسابوري، أسباب النزول، 5253. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 3 /280.

3- ظ: الطوسي، التبيان في تفسير القران: 2 /311.والطبرسي، تفسير الجوامع: 1 /236.

4- الميزان في تفسير القرآن، 2 /343344. وظ: يوسف القرضاوي، فقه الجهاد، 1 / 322.

5- ظ: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 3 /280. والطوسي، التبيان، 2 /311.

قريب! فقال عمر: اللهم أشهد، وتلا " لا إكراه في الدين").

لكـن الآية لم تبين متعلق الحكم أو القوم المكرهين سـواء أكانوا من المسـلمين أومـن عبـدة الأوثـان أو مـن أهل الكتـاب، فجميـع الطوائـف أمامها سـواء،(بملاحظة التعليل الذي يرجع نفي الإكراه إلى وضوح الرشد وظهوره وتميّزه عن الغي لديهم جميعًا... فإن من غير المناسـب أن يستثنى من تلك الموارد، لأنه يرجع حينئـذ إلى عدم تحقق العلة فيه، بمعنى عدم وضوح الرشـد في ذلك المورد، وهذا مما لا معنى له.)[1].

ثـم إن هـذه الحادثة لا تمثل دليل الاختصاص بل تمثل أحـد المصاديق التي طبق فيها الخليفة الثاني هذه الآية على هذه الطائفة.

ثالثـا: ذهب السـيد محمد حسـين الطباطبائي وغيره[2] إلى رفـع التنافي بين هذه الآيـة وآيات القتال بلحاظ أن آية (لا إكـراه في الدين) إن جاءت للنفي، فهي جملة خبريـة حيث يكـون المعنى: إن الدين هـو الاعتقاد، وهو أمر يرجـع إلى الاقناع لا إكـراه عليـه لأن الاعتقـاد والإيمان مـن الأمور القلبيـة التي لا يحكم فيهـا الإكراه والجبر. فلا يكون للآية علاقة بحكم شرعي إذ لا متعلق لهذا الحكم.

وإن جاءت الآية للنهي فالجملة إنشائية مؤداها النهي عن الإكراه فيكون المعنى أيها المسلمون: لا تكرهوا أحد على قول: لا اله إلّا الله على أساس أنّه يناقض حقيقة تكوينيـة، وهي عدم وجود مسـاحة للإجبـار والإكراه وبالتـالي المرجع هو الحقيقة التكوينية.

ولكـن البعـض ناقش ذلـك بملاحظة (جملة " قد تبين الرشـد من الغي " فهذا المقطـع كـما ينص عليه المفـسرون بمثابـة التعليل لصـدر الآية، وهنا إمـا أن يكون المـراد لا إكـراه في الفعل القلبي على نحو الجملة الخبرية، لأن الرشـد والغي قد بانا او يكـون المـراد: انه يجـوز الإكراه الظاهري لأن الرشـد والغي قد بانا، والأنسـب بحسب سياق التعليل هو الثاني، لأن استبانة الحق والباطل ليس علة مؤثّرة في نفي

1- محمد حسين فضل الله، كتاب الجهاد، 52.

2-ظ: قطب الدين الراوندي، فقه القرآن، 1 / 344، و ظ: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، 2 / 342وظ: الشيخ محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف: 1 / 396397.

الإكـراه في القلبيات، فسـواء ظهـر أم خفي لا مجال لهذا الإكـراه لعدم إمكان تحقق المعلـول وهو الاعتقاد دون تحقق علتـه وهي مقدماته الفكرية، إذا فهو ليس تعليلًا فلماذا ذكرته الآية؟ وعلى تقدير الإنشاء فالمعنى: لا تجبروا أحدًا إجبارًا ظاهريًا على اعتناق الدين، لأن الحق والباطل صارا واضحين، فليوكل الأمر للإنسان نفسه كي يختارهما، فهذا المعنى الثاني أقرب إلى صدر الآية وذيلها)[1].

رابعـا: قال السـيد محمد باقر الصـدر بخصوص هذه الآية:(يـسيء فهم القرآن الكريم في هذه الآية فيظن أن القرآن قد كفل للإنسـان حرية التدين وعدمه، ومنع مـن الإكراه عليهاأخذًا بمبدأ الحرية الشـخصية الذي تؤمـن به الحضارات الحديثة، ولكن هذا خطأ، لأن الإسـلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبودية الأصنام على أسـاس التوحيد، لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حريته والانغماس في عبودية الأرض وأصنامها، كما أن الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شـخصي خاص، كـما ترى الحضـارات الغربية، بل هـي القاعدة الأساسـية لكيانه الحضاري كله. فكما لا يمكن للديمقراطيات الغربية مهما آمنت بالحرية الشخصية، أن تسمح للأفراد بمناوأة فكرة الحرية نفسها وتبني أفكار فاشية دكتاتورية، كذلك لا يمكن للإسـلام أن يقرّ أي تمرد على قاعدته الرئيسـة، وإنما يهدف القرآن الكريم حيـث ينفـي الإكـراه في الديـن إلى أن الرشـد قد تبيّن مـن الغي والحق قـد تميّز من الضلال، فلا حاجة إلى إكراه مادام المنار واضحًا والحجة قائمة، والفرق بين الظلام والنور لائحٌ لكل أحد)[2].

وقد ناقش وعلق على هذا الكلام السيد محمد حسين فضل الله بوجهين:

الوجه الأول: إن هنالك فرقًا بين حرية الاعتقاد التي تمثلفيما نفهمأن يترك لكل إنسـان الخيار والحرية في أن يعتقد بما يريد ويؤمن بما يشـاء- في نطاقذاته- دون أن يحاسب على اعتقاده المجرد، وبين حرية الدعوة إلى هذا المعتقد، وإظهاره ونشره بين النـاس، وتجميع الناس حوله، ونحسـبه أن الذي ينافي أسـاس النظام ويصطدم به هو الثاني لا الأول، بل ربما نسـتطيع أن نأخذ من الكلام نفسـه الحجّة على ما نقول،

1- حيدر حب الله، دراسا في الفقه الإسلامي المعاصر: 4 / 321322.

2-الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، (المجموعة الكاملة)، 19 / 364.

حيث اعترف باستحالة الإكراه على الدين... وإذا ثبت الاستحالة في هذا الجانب، فما الذي يبقى أمام الحرية من حواجز وموانع؟؟

الوجه الثاني: ان تأييد الفكرة بموقف الدول الغربية التي تتبنى الديمقراطية أساسًا لنظامها مع رفضها للمبادئ النازية فنحسب أنه لا يؤيد الفكرة التي يعالجها. فإن هذه الدولكما نعرفلا تحاسب الإنسان الذي يؤمن بالنازية أو الفاشستية مثلًا لمجرد أنه يعتقد بها، بل تحاسب على الدعوة إليها ومحاولة تحويل البلاد إلى قاعدة لها ومركز نفوذها، مما يعرض أمن البلاد وكيانها للخطر[1].

الآية الثانية: قال تعالى:(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)[2]

وجه الاستدلال: على الرغم من أن الإيمان بالله والآخرة حق لا ريب فيه إلّا أنّ الله سبحانه لم يشأ أن يؤمن من في الأرض كلهم جميعًا، لأن هذه المشيئة تفقد الإنسان اختياره، وإذا غاب الاختيار غاب معه التكليف فلا مجال حينئذ للثواب والعقاب، ثم يستتبع ذلك استفهام في مقام الإنكار موجه إلى النبي (صلى الله عليه واله) بأسلوب تربوي فيه الإقناع المشوب بالعتاب، بإنكار كثرة الحرص على هداية الناس لدرجة أن يلامس هذا الحرص الإكراه على الإيمان، وأن كثرة هذا الحرص لن يؤدي إلى هداية الناس جميعًا؛ لأنّ هذا خلاف المشيئة الإلهية، فتكون النتيجة أن الإكراه على اعتناق الإسلام وتخيير الناس بين الإسلام والقتل أمرٌ مرفوضٌ[3].

وقد استشكل البعض بأن هذه الآية منسوخة[4] بآيات التوبة الآمرة بالقتال. ولكن الذي يظهر من بعض الأقوال أنها غير منسوخة ؛ لأن الآية محكمة وبيان ذلك أن الإيمان لا يصح مع الإكراه لأنه من أعمال القلب وإنما يتصور الإكراه على

1- ظ: فضل الله، محمد حسين، كتاب الجهاد: 54.

2- سورة يونس: 99.

3- محسن الكديور، حرية الدين والعقيدة في الإسلام، 1 / 107. ود. عبد الأمير كاظم زاهد، إشكاليَّة فهم النصوص المرجعيَّة لدى الأصوليا الإسلاميَّة المعاصرة ،211.

4- ظ: ابن الجوزي، نواسخ القرآن، 180.

النطق لا على القلب[1]. ثم إن القول بالنسخ المستوجب الإكراه معناه أن الله تعالى قد أمر بها يخالف المشيئة الإلهية، وهذا محال والله متنزه عن العبث[2].

الآية الثالثة: قال تعالى: (يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ).[3]

فالآية تضمن استنكار نوح (عليه السلام) إمكانية إكراه قومه على قبول دعوته التي لم يقتنعوا بها، وفيها دلالة واضحة على أنه لا مجال للقوة والإلجاء في الدعوة والعلاقة بين الرسول وقومه، بل إنّ مجرد النية للإلزام هنا محل استنكار فكيف بالإكراه نفسه؟ والاستفهام في قوله (أَنُلْزِمُكُمُوهَا) إنكاري، أي ما كان لنا ذلك، لأن الله نهى عن الإكراه في الدين.[4]

والملاحظ من تتبع التفاسير أن هذه هي الآية الوحيدة من الآيات الدالة على حرية الاعتقاد لم يُدَّعَ فيها نسخ[5]

ويظهر مما تقدم من الأدلة أهمية حرية الإنسان في المعتقد وعدم إهدار دمه لمجرد اعتقاده الباطل غير المقرون بالجحد والعداوة.... وجميع هذه الأدلة تؤكد أمرا واقعا بعدم امكانية الإكراه على المعتقد.

الفرع الثاني: الأحاديث التي تنفي قتل المرتد لمجرد كفره:

الحديث الأول:

ما رواه البخاري وغيره يتضح في صحيحه عن جابر بن عبد الله أن أعرابيا بايع رسول الله (صلى الله عليه وآله) على الاسلام فأصابه وعك. فقال: أقلني بيعتي. فأبى. ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي. فأبى، فخرج. فقال رسول الله

1- ابن الجوزي، زاد المسير: 4 / 57.

2- حسن بن فرحان المالكي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية، 39.

3- سورة هود، 28.

4- عماد الهلالي، الردة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، كتاب (العنف والحريا الدينية)، 1 / 153 – 154. وظ: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 10 / 203307.

5- ظ: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 12 / 5051.

(صلى الله عليه واله): المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها.[1]

هـذا الحديـث يذكر حادثة عملية يتضـح من خلالها أن مرتـداً أعرابياً لم ينل أي عقاب على ردته.

اعتراض على هذا الاستدلال ومناقشته:

قد يقال: إن هذه الحادثة حصلت قبل نزول الأمر الإلهي بقتل كل مرتد، وبالتالي فهو منسوخ.

ويـرد على هذا بأن ظاهر القرآن مع هذا الحديث، وليس مع حديث عكرمة، ثم إن النسـخ عنـد القائلين بهلا يلجأ إليـه إلا عند التعارض، وليـس ثمة تعارض مـع القـرآن. أما التعارض مع حديث عكرمة فقد ذكرنا ضعف الاسـتدلال به، وبالتالي لا يقوى على نسخ هذا الحديث.

الحديث الثاني:

تصالـح النبي (صلى الله عليه واله) مـع المشركين يوم الحديبية، "على أنه من أتى محمـداً مـن قريش بغير إذن وليّـه ردّه عليهم، ومن جاء قريشـاً ممـن مع محمد لم يردّوه عليه"[2].

إذا كان قتـل المرتـد فرضاً من فروض الدين، فهل كان الرسـول (صلى الله عليه وآله)يتهاون في تطبيقه؟ وهل يقبل بشرط مخالف لحكم شرعي؟

الحديث الثالث:

روى البخـاري في صحيحه عن عبد الله بن مسـعود قال: لما كان يوم حُنين آثـر النبي (صلى الله عليه واله) أُناسـاً في القسـمة فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل، وأعطى عيينة مثل ذلك، وأعطى أُناسـاً من أشراف العرب فآثرهم يومئذ في القسمة. قال رجل: والله إن هذه القسمة ما عدل فيها وما أُريـد بهـا وجه الله، فقلت: والله لأخبرن النبي (صـلى الله عليه واله). فأتيته

1- صحيح البخاري، كتاب الأحكام، 6669، صحيح مسلم، كتاب الحج، 2453.

2- عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام:277. والغزالي، محمد، فقه السيرة:355.

فأخبرته. فقال: (فمن يعدل إذا لم يعدل الله ورسوله؟ رحم الله موسى قد أوذي بأكثر من هذا فصبر). [1]

إن اتهام النبي (صلى الله عليه واله) بعدم العدل من محققات الكفر، ومن علائم التشكيك به والخروج عن دينه، ومع ذلك لم يتخذ النبي (صلى الله عليه واله) أي إجراء بحقه.

الحديث الرابع:

ما رواه البخاري في صحيحه عن عبد الله ابن الزبير أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير عند النبي (صلى الله عليه واله) في شراج الحرة التي يسقون بها النخل. فقال الانصاري: سرح الماء يمر فأبى عليه. فاختصما عند النبي (صلى الله عليه واله). فقال رسول الله (صلى الله عليه واله) للزبير: (أسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك). فغضب الأنصاري فقال: إن كان ابن عمتك فتلون وجه رسول الله (صلى الله عليه واله)، ثم قال: (اسق يا زبير ثم احبس الماء إلى الجدر). فقال الزبير: والله إني لأحسبُ هذه الآية نزل في ذلك (فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ)[2].

وهنا أيضا وقع الاتهام للنبي (صلى الله عليه واله) بعدم العدل، عندما تخاصم لديه ابن عمته وذلك الرجل، ومع هذا لم يعاقبه الرسول (صلى الله عليه واله) ولم يدع أحدًا من المسلمين إلى محاكمته أو قتله.

الحديث الخامس:

ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قال: بينا نحن عند رسول الله (صلى الله عليه واله) وهو يقسم قسماً أتاه ذو الخويصرة وهو رجل من بني تميم فقال: يا رسول الله اعدل. قال رسول الله (صلى الله عليه واله): (ويلك ومن يعدل إن لم أعدل؟ قد خبثت وخسرت إن لم أعدل)، فقال عمرُ بن الخطاب: يا رسول الله إئذن لي فيه أضرب عنقه. قال رسول الله

1- البخاري، كتاب فرض الخمس، 2917.

2- صحيح البخاري، كتاب المساقاة، 2187.

(صلى الله عليه واله): (دعه..) [1].

وهـذا ذو الخويصرة يتهم المعصوم (صلى الله عليه وآله) بعدم العدل، وهذه ردة مجردة ومع هذا لم يحكم بقتله.

إن حياة النبي (صلى الله عليه وآله) مليئة بتفاصيل تتضمن التعدي عليه بالكلام وإظهـار الكراهيـة والبغـض، ومع ذلك لم تكـن معايير التكفـير فاعلة في ذلك الوقت، بل كان الصفح والسماحة من سمات الرسول (صلى الله عليه واله) وهو يـؤدي رسـالته الغـراء، لذا كان من الضروري ملاحظة سـيرته (صـلى الله عليه والـه) وكيفيـة تعامله مـع خصومه والخارجـين عن طاعته سـواء داخل الدولة الإسلامية أم خارجها.

وقد يناقش الاستدلال بهذه الأحاديث بما مفاده:

مـع ثبوت أحاديث تدل على أن النبي (صلى الله عليه واله) لم يقتل مرتدين، فإنه قد ثبت أن قتل غير هؤلاء. وأهم ما يستدل به على ذلك روايتان:

الأولى: مـا رواه البخـاري وغـيره عن قتادة أنَّ أنسًـا حدثهم أن ناسـاً مِن عُكل وعُرَيْنَة قَدِمُوا المدينة على النَّبيِّ "صلى الله عليه وآله"، وتكلَّموا بالإسـلام، فقالوا: يـا نبـيَّ الله، إنَّا كنَّـا أهـل ضرع، ولم نكن أهل ريف، واسـتوخموا المدينـة، فأمر لهم رسـول الله (صلى الله عليـه واله)بذودٍ وراع، وأمرهم أن يخرجـوا فيه، فيشربوا مِن ألبانهـا وأبوالها. فانطلقوا حتى إذا كانوا ناحية الحَرَّة، كفروا بعد إسـلامهم، وقتلوا راعي النَّبيِّ (صلى الله عليه واله)واسـتاقوا الـذَّود، فبلغ النَّبيَّ (صلى الله عليه واله) فبعـث الطَّلب في آثارهـم، فأَمَر بهم فسَـمَرُوا أعينهم، وقَطَعُوا أيديهـم، وتُرِكُوا في ناحية الحَرَّة حتى ماتوا على حالهم. [2].

يتضـح من النص أن هؤلاء لم يرتدوا فحسـب، بل قتلوا راعي الإبل، وبسـبب هذا القتل استحقوا أن يُقتلوا، فكان سبب القتل هو حرابتهم لا مجرد كفرهم.

الثانية: ما رواه النسـائي في سـننه عن مصعب بن سعد عن أبيه قال: لما كان يوم

1- صحيح مسلم، كتاب الزكاة، 1765.

2- البخاري، كتاب المغازي، 3871.

فتح مكة أمن رسـول الله (صلى الله عليه واله) الناس إلا أربعة نفر وامرأتين، وقال اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة: عكرمة بن أبي جهل وعبد الله بن خطـل ومقيس بن صبابة وعبد الله بن سـعد بن أبي الـسرح، فأما عبد الله بن خطل فأدرك وهو متعلق بأستار الكعبة فاستبق إليه سعيد بن حريث وعمار بن ياسر فسبق سـعيد عماراً وكان أشـب الرجلين فقتلـه، وأما مقيس بن صبابـة فأدركه الناس في السوق فقتلوه، وأما عكرمة فركب البحر فأصابتهم عاصفة فقال أصحاب السفينة أخلصوا فإن آلهتكم لا تغني عنكم شيئاً ها هنا. فقال عكرمة: والله لئن لم ينجني من البحر إلا الإخلاص لا ينجيني في البر غيره، اللهم إن لك علي عهداً إن عافيتني مما أنا فيه أن آتي محمداً (صلى الله عليه واله) حتى أضع يدي في يده فلأجدنه عفوا كريماً فجاء فأسلم. وأما عبد الله بن سعد بن أبي سرح فإنه اختبأ عند عثمان بن عفان فلما دعا رسـول الله (صلى الله عليه واله) النـاس إلى البيعة جاء به حتى أوقفه على النبي (صلى الله عليه واله)، قال: يا رسول الله بايع عبد الله قال فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثاً كل ذلك يأبى فبايعه بعد ثلاث.[1].

لم يكـن مرتداً من هؤلاء الأربعة سـوى عبـد الله بن أبي السرح، وابن خطل، أما ابـن خطـل فقد "بعثه النبي (صلى الله عليه واله)لجمـع الزكاة وبعث معه رجلاً من الأنصار يخدمه، فنزل منزلا وأمر الخادم أن يذبح تيساً ويصنع له طعاماً، فنام الخادم واسـتيقظ ولم يصنع شـيئاً، فعدا عليه ابـن خطل وقتله، ثم ارتد مـشركاً ورجع الى مكة"[2]، وسبب الحكم بإعدام عبد الله بن أبي السرح هو شيء آخر غير ردته، وهذا الرجل كان من كتبة الوحي، "فأزلّه الشيطان، فلحق بالكفّار" [3].

وحصر القتل بهم يدل على أن السبب ليس مجرد الردة وإنما هناك أسباب آخرى، والملاحظ أن اثنين آخرين لم يسـلما أصلاً، ولا يسـتحقان القتل بالارتداد، فإن كانا ذميين فالذمي محقون الدم، وإن كانا حربيين فيقتلان لحربهما، ثم إن النبي (صلى الله عليه وآله)قد عفا عن عبد الله بن أبي السرح.

1- النسائي، كتاب تحريم الدم، 3999.

2- أحمد، طاهر، القتل باسم الدين:71.

3- سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، 4358.

لـذا لا يمكـن وضع اليد على حادثة واحدة في السـيرة تفيد بـأن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر بقتل إنسان لمجرد ردته.

إن الاحتيـاط في الدمـاء يقتـضي التوقف عنـد أدلة قتل المرتد لمـا كان أدلة قابلة للنقاش، ويمكن القول إن الاستدلال بها غير تام.

المبحث الثالث

نجاسة الكافر

يتبايـن القول في حكـم الكافر من حيث الطهارة والنجاسـة تبعا لنوع كفره من جهة، وطبيعة الأدلة المساقة في ذلك من جهة آخرى، وسيتم تفصيل القول في ذلك من خلال المطالب الآتية:

المقصد الأول: نجاسة المشرك

تختلف وجهات النظر الفقهية في نجاسة المشرك من خلال طبيعة قراءة النصوص المستدل بها، فظهر اتجاهان في ذلك أولهما يرى نجاسة المشرك والآخر يقرر عدمها.

الفرع الأول: القائلون بنجاسة المشرك:

وأصحـاب هذا القول هم جميع فقهاء الإمامية[1]،والزيدية[2]،وقال به الظاهرية أيضا[3]، وبعض مفسرين العامة.[4]

قـال الخوئـي: (المعروف بين أصحابنا مـن المتقدمين والمتأخرين نجاسـة الكافر بجميع أصنافه بل ادعي عليها الاجماع، وثبوتها في الجملة مما لا ينبغي الإشكال فيه، وذهب بعض المتقدِّمين إلى طهارة بعض أصنافه وتبعه على ذلك جماعة من متأخري المتآخرين. وتوضيح الكلام في هذا المقام أنه لا إشكال ولا شك في نجاسة المشركين بـل نجاسـتهم من الضروريات عند الشـيعة ولا نعهد فيها مخالفـاً من الأصحاب. نعم، ذهب العامّة إلى طهارتهم ولم يلتزم منهم بنجاسة المشرك إلّا القليل)[5]

1-الشريف المرتضى، الانتصار :88، وظ: المحقق الحلي،جعفر ابن الحسن، المعتبر:1 /96، وظ: العلامة الحلي، منتهى المقصد ،3 /222.

2-يحي بن الحسن، الاحكام، 1 / 135، وظ: احمد المرتضى الجنداري، شرح الازهار،1 / 37.

3-ابن حزم الاندلسي، المحلي، 1 / 129.

4-الرازي، فخر الدين حمد بن عمر، مفاتيح الغيب، 6 /2، و7 / 491.

5- الخوئي، ابو القاسم، علي اكبر، كتاب الطهارة: 2 /39

أولا: أدلتهم على نجاستهم:

1 - الأدلة القرآنية على نجاسة المشرك:

قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا)[1].

وجه الاستدلال: إن هذه الآية هي خطاب من الله تعالى يخبرهم أن المشركين أنجاس ويأمرهم أن يمنعوا المشركين من أن يقربوا المسجد الحرام، وظاهر الآية يقتضي أن الكفار أنجاس، ولا يجوز مع ذلك أن يتمكنوا من دخول المساجد؛ لأن شركهم أجري مجرى القذر الذي يجب تجنبه، وعلى هذا من باشر يد الكافر وجب عليه أن يغسل يده إذا كان يده أو يد المشرك رطبة، وان كانت يداهما يابستين مسحها بالحائط.[2]

وقد اختلف في هذه الآية من عدة وجوه:

الوجه الأول: دلالة الحصر في الآية، فهل هي حصر المشرك بالنجس أم حصر النجس بالمشرك؟ فإذا كان الدلالة هي حصر المشرك بالنجس فإن غير المشرك ليس بنجس، وهو ما سيتم تفصيله لاحقا في طهارة الكتابي، وإذا كان الدلالة هي حصر النجس بالمشرك، فإن ذلك يقبل أن يكون غير المشرك داخلا فيه، قال الفخر الرازي: (حصر الله تعالى في هذه الآية النجاسة في المشركين أي لا نجس غيرهم، وعكس بعض الناس ذلك وقال لا نجس إلا المسلم)[3].

أما الوجه الثاني - وهو الأهم-: كون المراد بالنجس على نحو الحقيقة الشرعية أم على نحو الحقيقة اللغوية؟

فقد ذهب أغلب الإمامية إلى أن المراد من النجاسة هو معناها الشرعي الظاهر، يقول الراوندي: (قوله نجس: وهو مصدر، ولذلك لم يجمع، والتقدير إنما المشركون ذو نجاسة، وليس لأحد أن يقول المراد به نجاسة الحكم لا نجاسة العين؛ لان حقيقة

1- سورة التوبة: 28

2- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن: 5 / 194ـ 195.

3-الاردبيلي، احمد، زبدة البيان :5 / 37.

هذه اللفظة تقتضي نجاسة العين في الشرع، وإنما يحمل على الحكم تشبيها ومجازا، والحقيقة أولى من المجاز باللفظ على أن حمله على الأمرين ؛لأنه لا مانع من ذلك)[1]، وبعد أن يتبين الحسم لدلالة عند الراوندي يتضح بعض التردد لدى الانصاري بقوله: (إن الحقيقة الشرعية وإن لم تثبت، لكن الاستعمال الشرعي في تلك المفاهيم ثابت، فإنها تحمل على المفهوم عند المتشرعة، وإن كان في الأزمنة المتأخرة. ولو لا ذلك لكان حملها على الخباثة النفسانية أقرب).[2]

والملاحظ على قوله انه يقر بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ومن جهة أخرى يحتمل ثبوت النجاسة بمعنى القذارة مما يؤيد القول بالحمل على المعنى العرفي.

وقد ناقش الشهيد الثاني هذا المدعى بقوله: (إن الاستدلال بالآية يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية أو العرفية في النجس زمن الخطاب، وهما غير متحقّقان في المقام، والنجس لغةً يطلق على كل مستقذر، والمستقذر أعم من المعنى المصطلح وغيره، فقد جاء في الحديث: "اتقوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها"، وأراد بها فعل القبيح مطلقاً، وتطلق على الدنيا مطلقاً ولفظ السوء. ولما رجم ماعز بن مالك قال رسول الله (صلى الله عليه واله): "اجتنبوا هذه القاذورة" يعني الزنا، فإذا كان النجس أعم فيمكن أن يراد منه معنى آخر غير المدّعى)[3]، إذ لا يرى الشهيد الثاني ثبوت الحقيقة الشرعية في زمن نزول النص، ويرى أن دلالة النجس في حينها أعم من الدلالة الشرعية، ويؤيده مكارم الشيرازي بقوله: (إن النجاسة والنجس يطلقان على كل ما هو مستقذر، وكل ما ينفر منه الإنسان يقال عنه: انه نجس فلذلك إن كلمة نجس تستعمل في موارد كثيرة – حتى في مالا مفهوم للنجاسة الظاهرة فيه– فمثلا يسمي العرب الإمراض الصعبة المزمنة أو التي لا علاج لها بـ النجس وغيرها... ولا يمكن الحكم بان إطلاق كلمة النجس على المشركين نعني إن أجسامهم قذرة كقذارة البول والدم والخمر وما إلى ذلك أو لعقيدتهم الوثنية فهي قذارة باطنية ومن هنا يقول أصحاب هذا الرأي لا يمكن الاستدلال بهذه

1-الراوندي، سعيد بن هبة الله، فقه القرآن: 1 / 64، وظ: الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار: 88ـ 89.

2-اليزدي، محمد كاظم، مستمسك العروة الوثقى: 1 / 368ـ 369.

3- الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي،مسالك الأفهام 12: 6566.

الآية على نجاسة الكفار بل ينبغي البحث عن الأدلة)[1].

ومن المناقشات المهمة للاستدلال بهذه الآية هي أن كلمة نجس بفتح الجيم مصدر، لا يحمل المصدر على الذات إلا بتقدير "ذو" فيكون معنى الآية بناء على هذا إن المشركين ذو نجاسة ومن هذا لا يفاد أنها نجاسات ذاتية، بل يصدق عليهم هذا العنوان، وان كان نجاستهم عرضية.[2]

لقد ذهب جمع من العلماء المسلمين إلى إن المراد من النجس في هذه الآية: (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ)[3] هي النجاسة المعنوية لا الحسية أي أنهم نجس الاعتقاد والأفعال لا نجس الأعيان إذ لا نجاسة على أعيانهم، وذلك لخبث باطنهم بالشرك، أو أنهم لا يتطهرون من النجاسات، ولا يتوقون منها، فهم ملابسون لها غالبا. وإن أطلاق اسم النجس على المشرك من جهة إن الشرك الذي يعتمده يجب اجتنابه كما يجب اجتناب النجاسات والأقذار، فلذلك سماهم نجسا.[4]

فهم بكليتها وبحقيقتهم نجس، يستقذره الحس، ويتطهر منه المتطهرون وهو النجس المعنوي لا الحسي في الحقيقة، فأجسامهم ليست نجسة بذاتها، إنما هي طريقة التعبير القرآنية.[5]

وذكر في تفسير الفخر الرازي إن هذه الآية تدل على أن لا نجس إلا المشرك، وأن الكفر والمعاصي نجاسة للأرواح، فإن النجاسة إنما كانت نجاسة لأنها شيء يراد نفيه وإزالته وتبعيده، والكفر والمعاصي كذلك، فكانت نجاسات روحانية، وكما إن إزالة النجاسات الجسمانية تسمى طهارة فكذلك إزالة هذه العقائد الفاسدة والأخلاق الباطلة[6] تسمى نجاسة، ولهذا التأويل قال تعالى)إنما المشركون

1- الشيرازي ناصر مكارم، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل: 5 / 581ـ 582

2-البجنوردي، القواعد الفقهية، 5 / 333ـ 335، وظ: الروحاني، فقه الصادق، 286ـ 288، وظ: الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى ،1 / 364.

3- التوبة :28

4-ظ: الجصاص، احمد ابن علي، احكام القرآن ،3 / 114، وظ: البيضاوي: ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد، انوار التنزيل واسرار التاويل،: 3 / 140

5-الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبه الله، فقه القرآن:3 /495، وظ: الرازي، مفاتيح الغيب ،6 /2 و7 /491

6-ظ: الرازي، مفاتيح الغيب ،6 / 7، و7 /491 ،وظ: السيد السابق، فقه السنة :1 /20.

نجس([1] فجعل رأيهم نجاسة.[2] إي من جهة اعتقادهم الباطل.

إن تاريخ صدور معنى النجاسة متأخر عن صدور آية (إنما المشركون نجس) فلا يكمن حمل منطوق الآية عليه، وكما ان النجاسة في الآية يراد بها المعنوية دون النجاسة الحكمية.[3]

بقوله تعالى: (كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ)[4]، قال الرازي: (اختلفوا في تفسير الرجس فقال ابن عباس: هو الشيطان يسلطه الله عليهم وقال مجاهد: الرجس مالا خير فيه. وقال عطاء: الرجس العذاب وقال الزجاج الرجس اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة)[5]، ومثله قول ابن كثير إذ يعرض الاحتمالات ذاتها[6]، وفي زاد المسير يقول: (وفيه - أي الرجس - خمسة أقوال: أحدها: أنه الشيطان، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس، يعني: إن الله يسلِّطه عليهم، والثاني: أنه المأثم، رواه أبو صالح عن ابن عباس، والثالث: أنه مالا خير فيه، قاله مجاهد، والرابع: أنه العذاب، قاله عطاء وابن زيد، وأبو عبيدة، والخامس: أنه اللعنة في الدنيا، والعذاب في الآخرة، قاله الزجاج)[7]، والملاحظ عدم وجود دلالة على ان المراد بالرجس هو النجاسة.

ويستدل بعض[8] الإمامية بهذه الآية على نجاسة المشرك، ومنهم المحقق الحلي يستدل بالآية على نجاسة المشركين مناقشا لما ذكره المفسرون من عدم إرادة النجاسة من الرجس بقوله: (لا يقال: "الرجس" العذاب رجوعا إلى أهل التفسير، لأنا نقول: حقيقة اللفظ يعطي ما ذكرناه، فلا يستند الى مفسر برأيه، ولأن (الرجس)

1-سورة التوبة: 28

2- ظ: الرازي، مفاتيح الغيب/6 /2 / و 7 / 491، وظ: الجصاص، أحكام القرآن: 3 / 114

3- الصدر محمد محمد صادق،ما وراء الفقه: 1 / 134140

4-سورة الانعام: 125.

5- الرازي، عبد الرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم: 6 /473

6- ظ: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، جامع البيان في تفسير القرآن: 3 /337

7- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير: 2 /409

8- ظ: البحراني، الحدائق الناضرة: 7 /225+ ظ: المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان:1 /385

اسم لما يكره فهو يقع على موارده بالتواطئ، فيحمل على الجميع عملا بالإطلاق)[1]، ويناقش قوله المحقق السبزواري بقوله: (لا نسلم إن الرجس بمعنى النجس لغة وعرفا، ولم يثبت كونه حقيقةشرعية فيه،.. فإن الرجس لغة يجيء لمعانٍ، منها: القذر والعمل المؤدي إلى العذاب والشك والعقاب والغضب والمأثم، وكل ما استقذر من عمل، واثبات أنه حقيقة في البعض مجاز في غيره ،يحتاج إلى دليل)[2].

لذا فان إطلاق اسم الرجس على ما يكره لم يذكره أحد مما وصل إلينا كلامه من أهل اللغة، ولا نقله ناقل من أهل التفسير، فلا يمكن التعليق به، هذا أولا، وإما ثانيا: وإطلاقه على ما يكره لا يقتضي وجوب حمله على جميع موارده التي يقع عليها اللفظ بطريق التواطؤ، لانتفاء ما يدل على العموم.[3]

2 - دليل الإجماع :

يقول أحد الباحثين في الاجماع المستدل به: (إن الإجماع الذي يعد دليلا فيما لو كان تعبديا كاشفا عن قول المعصوم (عليه السلام) إما أن يكون محصلا، وهو نادر والنادر كالمعدوم، وإما أن يكون منقولا ويدخل تحت عنوان الظن المطلق....، وهناك إجماع مدركي بمعنى اتفاق الفقهاء في عصر ومصر على مسألة لما عندهم من المدارك والمسانيد الشرعية، من الآيات والروايات،وهذا لا يكون عندنا حجة أيضا، وذلك لأسباب عدة لا نذكرها رومًا للاختصار، فلا يعد دليلا مستقلا، نعم إنما يكون من المؤيدات للأدلة الآخرى..)[4]

ولقد اتفق فقهاء الإمامية على نجاسة المشرك من المتقدمين والمتأخرين، والمعروف عندهم بنجاسة الكافر بجميع أصنافه بل ادعي عليها الإجماع وثبوتها في الجملة مما لا ينبغي الإشكال فيه،[5] وذهب بعض المتقدمين إلى طهارة بعض

1- المحقق الحلي، المعتبر، 1 /58

2-السبزواري محمد باقر، ذخير المعاد: 1 / 150.

3-عادل العلوي، زبدة الافكار في طهارة أو نجاسة الكفار: 85

4-عادل العلوي، زبدة الافكار في طهارة أو نجاسة الكفار، 86.

5-ابن أ دريس الحلي أبي جعفر محمد بن منصور،، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى:1 / 179، وظ: الكركي علي بن الحسن، جامع المقاصد في شرح القواعد:1 / 862

أصنافه وتبعه على ذلك جماعة من متأخري المتأخرين. وتوضيح الكلام في هذا المقام انه لا إشكال ولا شك في نجاسة المشركين، بل نجاستهم من الضروري عند الشيعة ولا نعهد فيها مخالفا بين الفقهاء وهو من مورد التسالم القطعي عند الفقهاء الإمامية سواء قلنا بدلالة الآية أم لم نقل.[1] وقال به الزيدية[2] والظاهرية.[3]

الفرع الثاني: القائلون بطهارة المشرك :

لقد اختلف علماء المسلمين في مسألة طهارة الكافر بصورة عامة والمشرك بصورة خاصة أو نجاسته، ويذهب أغلب فقهاء المذاهب الإسلامية إلى طهارة المشرك دون الفرق بينه وبين الكتابي.

أولا:أدلتهم على طهارته:

1- من القران الكريم:

استدلوا على طهارة المشرك بقوله تعالى :(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) [4] وهذه الآية لها مكانه خاصة ومهمة في الآية على طهارة الإنسان صورة عامة والمشرك بصورة خاصة ذكر في كتاب التفسير للرازي :(لقد كرمناه بالنفس والعمل حركة وسكون يشترك فيه الإنسان وغيره، وكرمناه بالنطق والأكل باليد والعقل والقلب...الخ..) [5]

وأطلق ذلك على الجنس وفيهم الكافر على وجهين :

أحدهما : أنه كرمهم بالإنعام عليهم وعاملهم معاملة المكرم بالنعمة على وجه المبالغة والصفة. والوجه الآخر : أنه لما كان فيهم من على هذا المعنى أجرى الصفة على جماعتهم...[6]

1-التبريزي، الميرزا جواد، التنقيح في شرح العروة الوثقى، 3 / 41ـ 42ـ 44.

2-يحي بن الحسن، الاحكام ،1 / 135، وظ: احمد المرتضى البغدادي، شرح الازهار:1 /37

3-ابن حزم، ابو محمد علي،المحلى في الفقه: 1 / 129

4-سورة الإسراء: 7.

5-الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر التميمي، مفاتيح الغيب: 26 /9.

6-الجصاص، أحكام القرآن:3 / 266

فيكون القسم بجميع الآدميين صالحهم وطالحهم، يعني كل والد ومولود، وهذا مناسب، لأن حرمة الخلق كلها داخلة في هذا الكلام [1] وهناك قول أن الإنسان أفضل من الملائكة، وهذا وجه آخر لتكريمه [2] ولا يليق بكرامته أن يكون منشؤه نجسا، ولأنه أولى بالطهارة من المني[3] وأن قضية التكريم أن لا يحكم بكونه نجس العين [4].

2- السنة الشريفة: استدلوا بعدة أحاديث على طهارة المشرك منها:

أ- قصة الوفد: فقال الفقهاء، المشركون نجس. فقال (صلى الله عليه وآله) "ليس على الأرض من نجاستهم شي وإنما نجاستهم على أنفسهم"[5].

ولو كان عينهم نجسا لما فعل مع أمره بتطهير المسجد وإخباره عن نزول المسجد من النخامة مع طهارتها. وقالوا إنه حجة على أنهم قوم أنجاس صريح في نفي النجاسة الحسية التي هي محل النزاع [6] ودليل على أن المراد نجاسة الاعتقاد والاستقذار.[7]

والسبب في إنزالهم بالمسجد ليكون أرق لقلوبهم،[8] ولو كان عين المشرك نجسا لما أنزلهم في المسجد.[9]، أما في السند لهذا الحديث محمد بن إسحاق وهو مدلس وقد عنعنه.[10]

1-ظ: الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب:31 / 181.

2-ظ: ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل ،9 / 65.

3-البكر الدمياطي، محمد شطا، إعانة الطالبين:1 / 102.

4-ظ: عبد الكريم الرافعي، فتح العزيز في شرح الوجيز ،1 / 163.

5- احمد بن حنبل، مسند احمد، 4 / 218.وظ: ابي داود ابن الاشعث السجستاني، سنن ابي داود:2 / 39، وظ: البهيقي ابي بكر احمد بن الحسن بن علي، السنن الكبرى:2 / 444، وظ: الطبري، المعجم الكبير: 9 / 54.

6- ظ:الكاساني، بدائع الصنائع:1 / 64، وظ: القادري محمد بن الحسن بن علي، تكملة البحر الرائق: 2 / 373.

7-ظ:الشوكاني، علي، نيل الاوطار:1 /25.

8-النووي، يحيى بن اشرف، المجموع: 19 / 435ـ 437.

9-ظ: السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط: 1 / 47.

10-ظ: الهيثمي علي بن أبي بكر، مجمع الفوائد:2 / 28.

ج – روي عن النبي (صلى الله عليه واله): "توضأ من مزادة مشركة".[1]

ففيه وجهان؛ أحدهما: انه يصح الوضوء لأن الأصل في أوانيهم الطهارة فلا تزول بالشك، والثاني: لا يصح لأنهم يتدينون باستعمال النجاسة كما يتدين المسلمون بالماء الطاهر، فالظاهر من أوانيهم وثيابهم النجاسة. هذا إذا كان ممن يتدينون باستعمال النجاسة.[2] وهذا يدل على أن ما باشره الكفار، فهو طاهر.[3] فهو بعض من حديث طويل وفيه معجزة ظاهرة للرسول (صلى الله عليه واله) والظاهر توضأ منه لأن الماء كان كثيرا وإن لم يكن توضأ فقد أعطى الجنب ما يغتسل به وبهذا يحصل المقصود وهو طهارة إناء المشرك.[4]

د- روي أن النبي (صلى الله عليه واله) سئل عن طبخ المرقة في أواني المشركين فقال (صلى الله عليه واله): " اغسلوها ثم اطبخوا فيها"[5]

لأن الآنية تتخذ مما هو طاهر والأصل فيها الطهارة إلا أن الظاهر أنهم يجعلون فيها ما يصنعونه من ذبائحهم فيستحب غسلها لذلك وإن ترك ذلك والتمسك بالأصل لم يضره.[6] وهذا الحديث صحيح كما ذكر في كتاب المستدرك للحاكم النيسابوري على شرط الشيخين.[7]

هـ- وحديث ربط النبي (صلى الله عليه واله) لثمامة في المسجد وهو مشرك. وأجيب عنه بأجوبة؛ أحدهما: انه كان متقدما على نزول الآية، والثاني: أن النبي كان قد علم بإسلامه فلذلك ربطه، والثالث: أن ذلك قضية في عين فلا ينبغي أن ندفع بها الأدلة التي ذكرناها، لكونها معتدة حكم القاعدة الكلية وقد يمكن أن يقال: إنما ربطه في المسجد لينظر حسن صلاة المسلمين وكذلك كان. ويمكن أن

1-ظ: الأحوذي المباركفوري، تحفة الأحوزي:5 / 146.

2-النووي، يحيى بن اشرف، المجموع، 1 / 261.

3-ابن عثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستنقع ،1 / 55،

4-ظ: النووي، المجموع، 1 / 262.

5-الطيالسي سليمان بن داود، مسند أبي داود الطيالسي:136.

6-ظ: السرخسي، محمد بن احمد، المبسوط: 12ـ 5 و24 / 27.

7-الحاكم النيسابوري، المستدرك:1 / 144.

يقال انه لم يكن لهم موضع يربطونه فيه إلا المسجد والله أعلم.[1]

واستدلوا أيضا على طهارة المشرك وإن نجاسته هي نجاسة الاعتقاد وليس نجاسة الأعيان والأبدان، وذلك لربط النبي (صلى الله عليه واله)الأسير الكافر في المسجد، وقد أباح الله تعالى طعام أهل الكتاب ونكاح نسائهم. وغيرها من الأخبار وكذلك سؤر الطاهر المتفق على طهارته سؤر الآدمي بكل حال، مسلما كان أو مشركا عند عامة أهل العلم.[2]

واستعار من صفوان دروعا ولم يغسلها، وكانت القصاع تختلف من بيوت أزواج النبي(صلى الله عليه وآله) إلى الأسارى ولا تغسل، وكان أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) يطبخون في أواني المشركين ولا تغسل.[3] بالإضافة لما تقدم.

3- الطهارة الأصلية: إن الأصل في الأشياء الطهارة فلا تزول بالشك[4]، والأصل في الإنسان طاهر حيا كان أو ميتا، وسواء مسلما كان أو كافرا [5] لقوله تعالى (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)[6]، والكرم لا يكون إلا طاهرا.[7]

وعند الحنفية والمالكية ميتة الآدمي نجسة إلا الأنبياء والشهداء، وتطهر بالغسل.[8]

وعلى قول آخر: (أنه لو تنجس بالموت لكان نجس العين كسائر الميتات ولو كان كذلك لم يؤمر بغسله كسائر الأعيان النجسة فإن قيل: لو كان طاهرا لم يؤمر بغسله كسائر الأعيان الطاهرة.

1-ظ: القرطبي، الجامع لأحكام القران: 8 / 105.

2-ظ: النووي، المجموع ،2 /562، وظ: السمرقندي، تحفة الفقهاء:1 /53 ،وظ: المرداوي،الانصاف: 1 /346

3-ظ: النووي، المجموع، 2 /562.

4-ظ: عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة:1 /11، وظ: ابن قدامه، المغني: 1 / 69.

5-ظ: زكريا الانصاري، فتح الوهاب ،1 / 37.

6-سورة الاسراء: 7.

7-ظ: ابراهيم اليعقوبي الحسني، فقه العبادا المالكي:1 / 39.

8-ابن عابدين، حاشية رد المحتار: 2 / 210

وقد نوقش بأنه عهد غسل الطاهر بدليل المحدث. بخلاف نجس العين) [1]، على إن الغرض منه تكريمه وإزالة الأوساخ عنه،[2]والقول الثاني :انه ينجس لأنه طاهر في الحياة غير مأكول فأشبه الميتات.[3]

وإذا ما تم الاستعانة بالقدر المتيقن من دلالة النجاسة في طول الأدلة المستدل بها، فإنه يتعين بالنجاسة المعنوية المستفادة من الدلالة اللغوية، لذا فإن المسألة مما يقبل النقاش فيه، وغير قابلة للحسم.

المقصد الثاني: نجاسة الكتابي

وقع الاختلاف في الكتابي من حيث طهارته أو نجاسته، فيرى بعض العلماء طهارته، ويرى الآخر النجاسة، وسيتم تناول أدلة كل من الطرفين:

الفرع الأول: القائلون بنجاسة الكتابي :

المشهور بين المتقدمين والمتأخرين من الإمامية بنجاسة أهل الكتاب وهي من الأمور الواضحة، حتى أن بعضهم ألحق المسألة بالبديهيات التي رأى التكلم فيها تضييعا للعمر، وخالفهم في ذلك بعض المتقدمين وجملة من محققي المتأخرين حيث ذهبوا إلى طهارة أهل الكتاب[4]، والذين قالوا بنجاستهم والإجماع عليه جملة من العلماء [5]

ومن أدلة أصحاب القول بنجاستهم:

1-الشربيني، الاقناع في حل ألفاظ أبي شجاع :84، وظ: عبد الكريم الرافعي، فتح العزيز:1 / 163.

2-ظ: الانصاري محمد بن احمد بن حمزة الرملي، نهاية المحتاج الى شرح المنهاج:2 /277.

3-ظ: الشربيني محمد بن احمد، معنى المحتاج:1 / 78.

4- التبريزي، علي الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: 2/ 45.

5- ظ: الصدوق، من لا يحضره الفقية ،1 /8 – 10، وظالمحقق الحلي، المعتبر،96/1. المفيد ابو محمد بن النعمان ،المقنعة: 65، وظ: الطوسي، المبسوط :14/1، ظ: ابن زهرة علي بن حمزة الحلبي غنية النزوع: 551.،المحقق الحلي، شرائع الاسلام:1 /53، وظ: العلامة الحلي، تحرير الاحكام:1 /50،الشهيد الاول، محمد بن مكي العاملي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية: 1 /124، ابن ادريس الحلي، السرائر،1 /73، وظ سلار، حمزة بن عبد العزيز الديلمي، المراسم، 209 وظ: المحقق الكركي ،جامع المقاصد: 1 /162،الفاضل الهمداني، كشف اللثام: 1 /46 وظ: علي الطباطبائي، رياض المسائل:1 /187.

الأول: القران الكريم :

1- قولـه تعـالى: (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ)[1]، فقـد حكم الله سـبحانه نجاسـة المشركـين، قال البعض إن اليهود والنصارى مشركـون[2]، لقوله تعالى بعد حكايته عنهم أنهم:

(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ)[3]. إذ أن المتبادر من معنـى الشرك مـن اعتقد ألها مع الله.....، وأن معنى اتخاذهـم الأحبار والرهبان من دون الله امتثالهـم أو أمراهم ونواهيهم، لا اعتقادهم أنهم إلهة. وربما كان في الآيات المتضمنة لعطف المشركين على أهل الكتاب وبالعكس بالواو إشعار بالمغايرة [4].

ومثل قوله تعالى أيضا:(لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ)[5] وقوله تعالى: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا)[6].

وقـال تعالى أيضا: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ ۖ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ ۚ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ)[7]

تـدل هذه الآية عـلى إن الكتابي مصداق للمشرك ولو تنزلنـا فيمكن دعوى أن لفـظ المشركـين يطلق أحيانا في مقابـل أهل الكتاب كما في الآيات السـابقة وغيرها

1- سورة التوبة: 28.

2- اقا رضا الهمداني، مصباح الفقيه ،1 /319.
وظ: الكليكاني ،نتائج الافكار ،17.

3- سورة التوبة :31.

4- العاملي محمد علي الموسوي، مداراك الاحكام: 2 /262 263.

5- سورة البينة: 1.

6- سورة المائدة: 82.

7- سورة التوبة: 30 – 31.

كقوله تعالى)ما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَلاَ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ[1])إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نارِ جَهَنَّمَ([2] ولعل ذلك هو المراد في آياتنا الكريمة وإن لم يدع الانصراف إليه[3].

وأشكل الروحاني على الاستدلال بهذه الآية بقوله: (إن هذه الآية "قال اليهود...." تنزل على ما تتنزل عليه جملة من النصوص الدالة على حصول الشرك بفعل بعض المعاصي وترك بعض الواجبات، وهو الالتزام بأن للشرك مراتب، والمراتب العليا منها وهي القول بتعدد الآلهة، هي موضوع النجاسة، وعليه فليس الآية في مقام تنزيل اليهود والنصارى منزلة المشركين كي يؤخذ بإطلاق التنزيل فيثبت لهم حكم المشركين، وإما قوله تعالى: (إنما المشركون نجس)[4] وإن دل على نجاسة المشركين إلا أنها تختص بهم ولا تشمل أهل الكتاب)[5].

أي إن نسبة الإشراك في قوله تعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ)[6]، ليس على الحقيقة، فإن ذلك خلاف الآيات والروايات[7] وذلك لأنه فرق بين المشركين وأهل الكتاب.

إما في القواعد الفقهية للسيد البجنوردي قال: (فلا ينبغي أن يشك في شرك الطوائف الثلاث اليهود والنصارى والمجوس، ولا في دلالة قوله تعالى: (إِنَّمَا

1- سورة البقرة: 305.

2- سورة البينة: 6.

3- باقر الايرواني، دروس في فقه الاستدلالي: 1 /40.

4- سورة التوبة: 28.

5- الروحاني محمد صادق الحسيني، فقه الصادق: 1 / 287.

6- سورة التوبة: 30 – 31.

7- الطباطبائي، محسن الحكيم، مستدرك العروة الوثقى:1 /369.

المُشْرِكُونَ نَجَسٌ)[1] على نجاستهم[2]. لأنه يثبت بأمر خارج عن الآية وهو القول بعدم الفصل بين المشركين وأهل الكتاب.

ثانيا: السنة الشريفة:

ويستدل بها على نجاسة أهل الكتاب ومن لهم شبه كتاب ويستدل بها على نجاسة سائر أصناف الكفار ماعدا المنتحلين للإسلام وبعض أصناف المرتد.[3] من خلال الآتي:

1- صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) عن نصراني يغتسل مع المسلم في الحمّام. قال (إذا علم انه نصراني واغتسل بغير ماء الحمام إلا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل)[4].

2- فهذه الرواية دالة على نجاسة أهل الكتاب ذاتا (لأن الأمر باغتساله بغير ماء الحمام لو كان مستندا إلى تنجس بدن النصراني بشيء من النجاسة له يكن هذا مخصوصا به لأن بدن المسلم أيضا قد يتنجس بملاقاة شيء من الأعيان النجسة فما وجه تخصيصه النصراني بالذكر؟ فمن هنا يظهران أمره (عليه السلام) بهذا مستندا إلى نجاسة النصراني ذاتا). وهي صحيحة سندا ودلالتها أيضا[5].

3- صحيحة محمد مسلم قال: سأل أبا جعفر (عليه السلام) عن آنية أهل ألذمه والمجوس فقال: (لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخونه ولا في أنيتهم التي يشربون فيها الخمر)[6].

وهذه الصحيحة تدل على نجاستهم، لأن الآنية التي يطبخون الطعام فيها

1- سورة التوبة: 28.

2- البجنوردي، محمد حسن، القواعد الفقهية: 336/5 – 338.

3- آقا رضا محمد الهمداني، مصباح الفقيه:1 /21.

4- الحر العاملي، وسائل الشيعة: 3 /421/ب 14 من النجاسا/ ح9.

5- ظ: التبريزي الميرزا علي الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ،3 /48.
و ظ: الروحاني محمد صادق الحسيني، فقة الصادق: 1 /289.

6- الكليني، الكافي، 1/ 464/ ح 5
وظ: الحر العاملي، الوسائل ،3/ 419/ب 14/ ح1.

تلازم منهم مباشرة أيديهم وأبدانهم حيث صنع الطعام، ولعل ذكر الطبخ مثال لكل ما يستعملونه مع الرطوبة، فما قال في التنقيح: من أن هذه الرواية تدل على طهارة أهل الكتاب، لأن الحكم بنجاستهم يستلزم الحكم بالتجنب عن جميع الأواني المضافة إليهم حتى الآنية التي يشربون فيها الماء، ولا وجه معه لتقييد الآنية بما يشربون فيه الخمر، ولا لتقييد طعامهم بما يطبخونه [1]. وقال أيضا إن هذه الرواية صحيحة سندا، إلا أنها قاصرة الدلالة على المعنى، فإن دلالتها على طهارة أهل الكتاب أظهر من دلالتها على نجاستهم [2] فمن تقيد الآنية والطعام يظهر عدم نجاسة أهل الكتاب، وقد ذكر نقطتين مهمتين على هذه الرواية:

أولا: إن النهي عن الأكل في أنيتهم في صدر الحديث مطلق، وذكره في الذيل ثانيا مقيد إنما يكون بحسب الظاهر لبيان حكم آخر غير ما استفيد من الصدر، فصدره سيق لبيان نجاستهم الذاتية وذيله لبيان نجاسة الخمر.

وثانيا: إن المنع عن الأكل من طعامهم الذي يطبخون بها انه مطلق شامل لما لم يمزج بما ذكر ولا طبخ في الآنية المتنجسة به، فلا محالة يفاد منه أن المنع إنما يكون لأجل مباشرتهم برطوبة مسربة، فيفاد منه نجاستهم، وبذلك تظهر دلالة سائر الأخبار الناهية عن أكل طعامهم كأخبار هارون بن خارجة وسماعة ومحمد بن مسلم و غيرها على هذا القول [3].

4- وعن أبي بصير: عن أحدهما (عليهما السلام) يعني الباقر أو الصادق في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني،قال: ((من وراء الثوب، فإن صانعك بيده فاغسل يدك)).[4].

1- ظ: الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح في شرح العروة الوثقى، 41/3، و2 /45 46.

2- ظ: الايرواني ،فقه الاستدلالي:1 /42.

3- ظ: الروحاني محمد صادق الحسيني، فقة الصادق:1 / 288 – 289.
وظ: الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح في شرح العروة الوثقى، 2/ 46.

4-.الكليني، الكافي: 2 /650/ح10.

والإشكال في الرواية: بأن هذا يدل على استحباب غسل اليد وإلا فلا معنى للمصافحة من وراء الثياب إذا كان المستند في غسل اليد نجاستهم، وذلك لاستلزامها نجاسة الثياب، فيلزمه (عليه السلام) الأمر بغسل الثياب إذا كان المصافحة من ورائها، وبغسل اليد إذا كان من ورائها [1].

(ومضافا إلى إمكان المناقشة في السند بـ(وهيب بن حفص) في طريق الكليني، وبـ(القاسم في طريق الشيخ، لاشتراكهما بين الثقة وغيره) [2].

5- صحيحة أخرى لعلي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام)، قال: سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه؟ قال: "لا بأس، ولا يصلي في ثيابهما، وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة، ولا يقعده على فراشه ولا مسجده ولا يصافحه" وقال: سألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس، لا يدري لمن كان، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصلي فيه، وإن اشتراه من نصراني، فلا يصلي فيه حتى يغسله [3].

وأورد عليها بأنه لا دلالة فيها على النجاسة، لعدم افتراض وجود رطوبة سارية تؤدي إلى النجاسة فلا بد من حملها على النهي عن مؤاكلتهم ومراقدتهم على الابتعاد عن مخالطتهم، لوضوح أن الرقود معهم على فراش واحد لا يقتضي نجاسة لباس المسلم أو بدنه إذا لم تكن هناك رطوبة سارية، وكذا مؤاكلتهم على قصة واحدة، لعدم انحصار الطعام بالرطب [4].

ويؤيده: ورود عنوان آخر في الرواية هو العطف فيها على الفراش والثياب والقصعة والمصافحة، عنوان مصاحبته التي من الواضح عدم كونها منجسه، وإنما

1-ظ: الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح في شرح العروة الوثقى: 3 / 47.

2-ظ: باقر الايرواني، دروس في فقه الاستدلالي: 1 /41، وظ: محمد باقر الصدر، شرح العروة الوثقى:3 /264.

3-.الطوسي، تهذيب الاحكام:1 /263.

4-ظ: التبريزي ميرزا علي الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى:3 /48.

لوحظ فيها الحزازة والحالة النفسية في مقابل هؤلاء [1].

7- وعن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: سألته عن مؤاكلة المجوسي في قصعة واحدة وأرقد معه على فراش واحد ،وأصافحه؟ قال: لا [2].

8- خبر هارون بن خارجة، قال: قل لأبي عبد الله (عليه السلام): أني أخالط المجوس، فآكل من طعامهم، فقال: لا [3]

ولا دلالة فيها على نجاسة المجوس، إذ لم تفرض الرطوبة في شيء من الروايتين، ولا بد من حمل النهي عن المؤاكلة والمراقدة معهم حمل التنزه، لئلا يخالطون المسلمين، لوضوح أن الرقود معهم على فراش واحد، لا يقتضي نجاسة لباس المسلم أو بدنه حيث لا رطوبة في البين، وكذا الأكل معهم في قصعة واحدة لعدم الانحصار بالرطب [4]

9- صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام) في رجل صافح مجوسيا، فقال: يغسل يده ولا يتوضأ[5].

أورد هذه الرواية السيد الخوئي قال: (بدعوى أن الأمر بغسل اليد ظاهر في نجاسة المجوسي إلا أن الصحيح عدم دلالتها على المدعى، فإن الرواية، لابد فيها من أحد الأمرين))[6]. (فإن الأمر بالغسل وإن لم يقيد بالرطوبة إلا انه لا يريد من الحل عليه، للارتكاز القاضي بعدم التأثر مع الجفاف، ولما دل على إن ((كل شيء يابس زكي)). وفيه: انه كما يحتمل نظر الصحيحة إلى حالة الرطوبة يحتمل النظر

1-ظ: محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى:3 /268.

2-.الكليني، الكافي: 6 /264 / ح7.

3-.المصدر نفسه، 6 / 294 / ح8.

4-.الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح في شرح العروة الوثقى:3 /48.

5-.الكليني ابو جعفر محمد، الكافي: 2/65/ ح 12.

6-.الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح في شرح العروة الوثقى ،3 /42.

إلى طروات القذارة المعنوية بسبب المصافحة ولو مع الجفاف، وبذلك يكون الأمر بالغسل حكما أدبيا وأخلاقيا، وإذا قيل: انه حمل على خلاف الظاهر، فإن الأمر يدور بين مخالفتين للظاهر: تقييد الأمر بحالة الرطوبة، وحمله على كونه أدبيا، ولا مرجح للأول على الثاني [1]. لأنه يدفعه الإطلاق [2].

ومما يؤيد هذه الرواية رواية القلانسي؛ قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ألقى الذمي فيصافحني، قال:امسحها بالتراب وبالحائط..... [3]

ولعل ذلك إشارة إلى انحطاط أهل الكتاب أو من جهة التنزه عن النجاسة المعنوية أو الظاهرية المتوهمة. هذا على أن الغالب في المصافحة يبوسة اليد فحمل الرواية على صورة رطوبتها حمل لها على موارد نادرة، فلا مناص من حملها على الاستحباب بهاتين القرينتين [4].

10 – حسنة الكاهلي قال: سأل أباعبد الله (عليه السلام) عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال: ((إما أنا فلا أواكل المجوسي، وأكره أن أحرم عليكم شيئا تصنعون في بلادكم))[5].

وقيل فيها: لا تخفى عدم دلالتها على نجاسة المجوس وهو (عليه السلام)إنما ترك المؤاكلة معه لعلو مقامه وعدم مناسبة الاشتراك مع المعاند لشريعة الإسلام ولإمام المسلمين فتركه المواكلة منه جهة الكراهة والتنزه [6].

ثالثا: الإجماع:

ومن ضمن الأدلة التي استدل بها على نجاسة أهل الكتاب الإجماع، فقد ذكر

1-.باقر الايرواني، دروس في فقه الاستدلالي:1 /41.

2-.الروحاني محمد صادق الحسيني، فقه الصادق: 1 /287288.

3-.الكليني ابو جعفر محمد بن الحسن، الكافي: 2/ 65/ ح11.

4-.الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح في شرح العروة الوثقى:3 /47.

5-.ظ: الحر العاملي، وسائل الشيعة:17 /83.

6-.الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح شرح العروة الوثقى:3 /46.

بعض أصحاب هذا الرأي كالشيخ والمرتضى وابن زهرة إجماع الإمامية على نجاسة كل كافر حتى من له كتاب، وفيما يلي بيان نص كلماتهم التي تتضمن الإجماع :

1-عبارة الشيخ الطوسي (ره) في التهذيب، حيث ذكر: (أجمع المسلمون على نجاسة المشركين والكفار إطلاقا)[1].

2-عبارة السيد المرتضى (ره) في الانتصار، حيث ذكر: (أن مما انفرد به الإمامية القول بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكل كافر)[2].

3- كلام ابن زهرة في الغنية حيث قال: (والثعلب والأرنب نجسان بدليل الإجماع المذكور، والكافر نجس بدليله أيضا وبدليل قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ)[3]

وقد ناقش السيد محمد باقر الصدر ادعاء الإجماع فقال: (هذه العبارة بظاهرها لا يمكن الأخذ بها لعدم ذهاب المخالفين من المسلمين إلى القول بنجاسة الكافر، فلابد من تأويل المسلمين وإرادة الشيعة بها وهو أمر بعيد في تلك المرحلة من الفقه الإمامي الذي كان منفتحا فيها على أقوال فقهاء العامة والفقه السني عموماأو تأويل النجاسة وإرادة ما يعم النجاسة المعنوية ومعه لا يبقى وثوق بمفاد النقل المذكورورُد على عبارة السيد المرتضى بأن الإجماع الذي يذكره المرتضى لا يكشف عن اتفاق الإمامية (فقد ادعى الإجماع في مسائل تشمل على خلاف واضح، كدعواه الإجماع على انفعال البئر مع مخالفة العماني وابن الغضائري وجملة من العلماء، وكدعواه الإجماع على اشتراط إسلام الذابح وغير ذلك)) وإما رده على كلام ابن زهر فقد ذكر إن (هذه العبارة لا تعطي إجماعا على نجاسة الكافر الأمثل الإجماع في الثعلب والأرنب اللذين لا أشكال في طهارتها أو على الأقل ليس فيهما

1-.الطوسي ابو جعفر محمد بن الحسن، تهذيب الاحكام: 11/ 223.

2-.الشريف المرتضى، الانتصار: 88.

3-.ابن زهرة السيد علي بن حمزة الحلبي، غنية النزوع:44.

ارتكاز عام للنجاسة)[1] فهذه عمدة العبارة التي تتضمن الإجماع وقد اتضح الرد عليها.

الفرع الثاني: القائلون بطهارة الكتابي:

اتفقت المذاهب الأربعةالحنفية،[2] المالكية،[3] الشافعية[4] والحنابلة[5]على طهارة الإنسان مطلقا وطهارة أهل الكتاب ومن لهم شبه كتاب خاصة[6].

إما الإمامية فقد اتفقوا على نجاسة الكافر مطلقا سواء كان كتابيا أم غيره..[7] وخالف في ذلك جماعة من الفقهاء فأختار طهارة أهل الكتاب[8]، ومال إليه جمع من الفقهاء وإن لم يفتوا به وهو المنسوب إلى جملة من المتقدمين كـ ابن أبي عقيل[9] وابن جنيد ،[10] والشيخين المفيد في أحد قوليه[11] والطوسي في النهاية.[12] وجملة من محققي المتأخرين كالمحقق السبزواري[13]، ومن متأخري المتأخرين كالسيد الحكيم[14]، وبعض المعاصرين من الفقهاء من يذهب إلى

1-.محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى: 3 / 249 – 246.

2- السمرقندي علاء الدين، تحفة الفقهاء: 1 / 53،

3- اليعقوبي ابراهيم الحسني، فقه العبادا المالكي: 1 / 39.

4- زكريا الانصارى، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب: 1 /37

5- ابن قدامه، المغني: 1 / 69

6- عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الاربعة:1 / 11

7- الشهيد الثاني، زين الدين العاملي، مسالك الافهام: 12 / 65،

8- الحكيم محمد سعيد الحكيم، منهاج الصالحين،:1 / 150، وظ:التبريزي، الميرزا جواد، منهاج الصالحين:1 / 114

9- الشهيد الثاني، زين الدين، مسالك الافهام في شرح شرائع الاسلام: 12 / 626، وظ: المحقق السبزواري محمد باقر، ذخيرة المعادة: 1 / 152

10- العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة: 8 / 296،وظ: الشهيد الثاني، زين الدين العاملي، مسالك الافهام، 12 / 66

11- المحقق الحلي، المعتبر: 1 / 96،

12- وظ: الطوسي، النهاية: 1 / 589 590

13- المحقق السبزواري محمد باقر، ذخيرة المعادة: 1 / 150

14- الحكيم محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى: 1 /58

طهارتهم كالسيد السيستاني[1].

يقول الشيخ محمد جواد مغنية: (قد عاصرت ثلاثة مراجع كبار من أهل الفتيا والتقليد :الشيخ محمد رضا آل ياسين في النجف الأشرف، والسيد صدر الصدر في قم، والسيد محمد محسن الأمين في لبنان، قد أفتوا جميعا بطهارة الكتابي..) [2]، وأورد على أقوال بعض الفقهاء القائلين بطهارة أهل الكتاب ومن لحق بهم قول ابن أبي عقيل بعدم نجاسة أهل الكتاب أنما هو لاعتقاده بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة، لا لطهارة أهل الكتاب[3]، وقول ابن جنيد: (لو تجنب من أكل ما صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم وفي أنيتهم، وكذلك ما صنع في أواني مستحل الميتة ومآكلهم ما لم يتيقن طهارة أنيتهم وأيديهم كان أحوط)[4] فهو ومع عدم صراحته في طهارتهم ولا ظهوره فيها لا يعتمد قوله لأنه كان يعمل بالقياس.[5]

وقد نقل عن الشيخ المفيد من الكراهة في خصوص اليهود والنصارى[6] وقد نوقش: بأنه: (لعله يريد بها الحرمة، ويؤيده اختياره لها في أكثر كتبه مع نقل الإجماع عليها من تلامذته.إلا أن الأصح العمل بظاهر كلامه، وذهب في سائر كتبه إلى غير ذلك لا يشكل قرينة على مراده في كتاب آخر؛ إذ لعله عدل عنه، ونقل تلامذته الإجماع لا يضر باطلاعهم على مخالفته، إذ للعلم بنسبه وشخصه مع ذهاب كثيرين إلى حجية الإجماع، فذلك على مسلك الدخول أو اللطف، لم يروا في مخالفته ضررا فلم يذكروه).[7]

وقول الشيخ الطوسي نهايته بأنه (يكره أن يدعو الإنسان أحدًا من الكفار إلى

1- السيستاني، منهاج الصالحين،1 /139

2- مغنية، محمد جواد، فقه الصادق(ع): 31

3- ظ: العلامة الحلي، المختلف: 8 / 296،

4- المصدر نفسه: 8 / 296

5- ظ:النجفي محمد بن الحسن الجواهري، جواهر الكلام: 6 / 42،

6- ظ: المحقق الحلي، المعتبر، 1 / 96،

7- علي الطباطبائي، رياض المسائل: 1 / 358، وظ: النراقي، مستند الشيعة: 1 /198 199، وظ: الانصاري، كتاب الطهارة: 2 / 349 350، وظ: الحكيم محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى: 1 / 374،

طعامـه فيـأكل معـه، فإن دعاه فليأمره بغسـل يديه، ثـم يأكل معه إن شـاء)[1] وقد نوقـش: (بأنـه محمول عـلى المؤاكلـه باليابس أو عـلى الـضرورة [2]لتصريحه في غير موضع من النهاية بنجاسة الكفار على اختلاف مللهم) [3].

أولا: :أدلة القائلين بطهارة أهل الكتاب :

أولهما :الأدلة القرآنية:

قولـه تعالى: (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ)[4] ووجه الاسـتدلال بهذه الآية هو اسـتثناء أهـل الكتاب مـن النجس من خـلال حصر المشركين بالنجاسـة، مـع افتراض أن الكتابي غير المشرك.

يقـول البجنـوردي: (بـأن الدليل لأي الآيـة على فرض تماميتـه أخص من المدعـى، لأن المدعـى نجاسـة كل كافـر والدليل لا يثب إلا نجاسـة خصوص المشرك منهم).[5]

فاستثنى البجنوردي اهل الكتاب من المشركين في الآية، ومع أن المشرك يطلق عـلى كل كافر من الوثني والثنوي واليهـودي والنصراني والمجوسي وغيرهم كما صرح به النووي... ويشهد له نسبة الإشراك إلى اليهود والنصارى في قوله تعالى:) وقـال اليهود عزير ابن الله وقال النصارى المسـيح ابـن الله....عما يشركون([6]، لكنذلك خلاف ما يفاد من النصوص الكثيرة والمفهوم منه عند المتشرعة، فتنزل هذه الآية على ما تتنزل عليه جماعة من النصوص الدالة على حصول الشرك بفعل بعـض المعاصي وترك بعض الواجبـات، وأن للشرك مراتب، والمرتبة العليا منها هـي القول بتعـدد الإلهة هي موضع النجاسـة، وعليه فليس الآيـة في مقام تنزل

1- الطوسي ابو جعفر محمد بن الحسن، النهاية: 1،589 – 590

2- النراقي احمد بن محمد مهدي،مستند الشيعة: 1 / 198.

3- الفاضل الهمداني، كشف اللثام: 1 /399، وظ: النراقي احمد بن محمد مهدي،مستند الشيعة:1 ،198.

4- سورة التوبة: 28.

5-البجنوردي، القواعد الفقهية، 5 / 334.

6- سورة التوبة: 30

اليهـود والنصـارى منزلة المشركين كـي يؤخذ بإطلاق التنزيـل فيثبت لهم حكم المشركين.. فالآية وان دلت على نجاسـة المشركين إلا أنها تختص بهم ولا تشـمل أهل الكتاب.[1]

وقد ناقش الصدر ذلك الاستثناء: (قد تختص الآية بالمشرك المقابل للكتابي كما هو واضح. وليس من المجازفة دعوى ظهور كلمة المشرك عند الإطلاق في الثاني، لكونه اصطلاحا عاما في المجتمع الإسلامي، ومما يؤيد المعنى الثاني جعل الشرك مـلاكا لمنع المشركين من الاقتراب إلى المسـجد الحرام، فـإن وضوح أن من يقصد بهـذا المنعمليـا- هم المشركون الوثنيونـدون الكتابيين الذين لا يقدسـون الكعبة أصلا وليسوا في معرض الوصول إليهاقد يشكل على ذلك وكذلك ما تصدى له النص القرآني عقيب ذلك من تضمين أهل مكة بقوله: (وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَـوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّـهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَـاءَ) فإن العيلة إنما تخاف بسـب تحريم مجيء المشركين الوثنيـين الذين اعتـادوا المجيء. ويكفي على أي حال افـتراض تكافؤ المعنيين في إجمال الآية الكريمة[2].

لكـن الاسـتثناء لوحده غير كافٍ، إذ غاية ما يـدل عليه هو خروج أهل الكتاب من هذه الآية فقط لكنهأي الاستثناء- لا ينفي وجود دليل آخر على نجاستهم.

2- وقولـه تعالى: (وَطَعَـامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُـمْ)[3] تعد هذه الآية الكريمـة مـن الأدلة التي اسـتدل بهـا الفقهاء عـلى طهارة أهل الكتـاب، وقصد بطعامهـم هنـا هي الذبائح، كـذا قال بعض المفسرين: (لأن مـا كان من نوع البر والخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه إلى ذكاة لا يختلف في حلها باختلاف حال أحد، لأنها لا تحرم بوجه سـواء كان المباشر لها كتابيا أو مجوسـيًّا، أم غير ذلك، وإنها لا يبقـى لتخصيصها بأهـل الكتاب فائدة، ولأن ما قبل هـذا في بيان الصيد فحمل

1-الروحاني، فقه الصادق: 286- 288، وظ: الطباطبائي، محسن، مستمسك العروة: 1 / 369- 371.

2-محمد باقر الصدر، شرح العروة الوثقى: 3 / 263.

3- سورة المائدة: 5.

هذه الآية على الذبائح أولى.) [1].

(وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ)[2] عطف جملة على جملة (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ)[3] لا جل ما في هذه الرخصة من المنة لكثرة مخالطة المسلمين أهل الكتاب فلو حرمه الله عليهم طعامهم لشق ذلك عليهم [4].

أنزل الله في القرآن: (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ)[5] ثم نسخها الرب ورحم المسلمين فقال: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ)[6] فنسخها بذلك، وأحل طعام أهل الكتاب، ثم قال ابن جرير: (والصواب: انه لا تعارض بين حل طعام أهل الكتاب وبين تحريم ما لم يذكر اسم الله عليه، وهذا الذي قال صحيح، ومن أطلق من السلف النسخ هنا، فإنما أراد التخصيص).[7]

أجمع العلماء على أن ذبائحهم حلال للمسلمين، لأنهم يعتمدون تحريم الذبح لغير الله، ولا يذكرون على ذبائحهم إلا اسم الله [8].

وذكر في الطعام قولان[9] :

أحدهما: انه كل مطعوم كما ذكرنا سابقا على ما يقتضيه مطلق اللفظ وظاهر الاشتقاق وكان حالهم يقتضي إلا طعامهم لقلة احتراسهم عن النجاسات، لكن الشرع سمح في ذلك لأنهم أيضا يتوقون القاذورات ولهم في دينهم مروءة يوصلونها.

1- ابو حيان الاندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، التفسير المحيط:4 / 363 – 364.

2- سورة المائدة: 5.

3- سورة المائدة: 5.

4- محمد بن عاشور، التحرير والتنوير: 4 – 144.

5- سورة الانعام: 121

6- سورة المائدة: 5.

7- نقلا عن ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 3 /327

8- ابن كثير، اسماعيل القريشي، تفسيرالقران العظيم: 3/ 39 – 40.

9- ابن العربي، ابو بكر، احكام القران: 101/2.

ثانيـا: إن المـراد بـه ذبائحهم: إن الله سـبحانه قد أذن في طعامهـم وقد علم أنهم يسـمون غيره على ذبائحهم ولكنهم لما تمسـكوا بكتاب الله وعلقوا بذيل نبي جعل لهـم حرمة على أهل الأنصاب وقد قال مالك تـؤكل ذبائحهم المطلقة إلا ما ذبحوا يوم عيدهم أو لأنصابهم.

ولا بأس بطعام أهل الكتاب وذبائحهم، وكره أكل شحوم اليهود منهم من غير تحريم وما كان مما ليس فيه ذكاة من طعامهم فليس حرام [1].

والظاهر حل طعامهم سواء سموا عليه اسم الله، أم اسم غيره، وبه قال: عطاء، والقاسم بن حصره، والشعبي، وربيعة، ومكحول، والليث، وذهب إلى أن الكتابي إذا لم يذكر اسم الله على الذبيحة وذكر غير الله لهم تؤكل وبه قال أبو الدراء، وعبادة بن الصام، وجماعة من الصحابة، وبه قال: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر، ومالك، وكره النخعي والثوري أكل ما ذبح وأهلَّ به لغير الله.

وظاهـر قوله (أوتـوا الكتاب) انه مختص ببنـي إسرائيل والنصـارى الذين نزل عليهـم التـوراة والإنجيل، دون من دخل في دينهم مـن العرب أو العجم، فلا تحل ذبائحهـم لنـا كنصارى بني تغلب وغيرهـم، وقد نهى [2] عـن ذبائحهم علي (عليه السلام)، وقال: لم يتمسكوا من النصرانية إلا بشرب الخمر وبه أخذ الشافعي [3].

وذهب الجمهور من ابن عباس، والحسـن، وعكرمة، وابن المسيب، والشعبي، وعطاء، وابن شهاب، والحكم، وقتادة، وحماد، ومالك، وأبو حنفية وأصحابه: إنه لا فرق بين بني إسرائيل والنصارى ومن تهود أو تنصر من العرب أو العجم في حلِّ أكل ذبيحتهم [4]، أي انه لا بأس به [5].

والـذي تحل ذبيحته لابد أن يكون من أهل الكتـاب، وقال ابن عباس: إنما حل

1- ظ: لابي الازهري، الثمر الداني في تقريب المعاني:390 - 411.

2- ابو حيان الاندلسي ،البحر المحيط، 4 /364.

3-المصدر نفسه، 5 /473.

4- ابو حيان الاندلسي، البحر المحيط، 4 /364.

5- ابو حيان الاندلسي، البحر المحيط، 5 /473.

ذبائح اليهود والنصارى من أجل أنهم آمنوا بالتوراة والإنجيل[1].

فأهـل الكتـاب يبـاح أكل طعامهم وشرابهـم، والأكل في آنيتهم، مـا لم يتحقق نجاستها، لأنهم أهل كتاب يقرون على دينهم ببذل المال، فتحل ذبائحهم ونساؤهم كبني إسرائيل[2].

والطعـام في كلام العـرب مـا يطعمـه المـرء ويأكلـه، وإضافتـه إلى أهـل الكتاب للملابسـة، أي مـا يعالجه أهل الكتاب بطبـخ أو ذبح، قال ابن عطيـة: الطعام الذي لا محاولـة فيـه كالبر والفاكهـة ونحوهما لا يعيره تملـك أحد له، والطعـام الذي تقع فيـه محاولـة ضعته لا تعلق للدين بها كخبز الدقيـق وعصر الزيت، فهذا أن تجنب من الذمي فعلى جهة التقذر، والتذكية هي المحتاجة إلى الدين والنية، فلما كان القياس أن لا تجوز ذبائحهم خص الله فيها على هذه الأمة وأخرجها عن القياس. وأراد بالقياس قيـاس أحوال ذبائحهم عـلى أحوالهم المخالفة لأحوالنا، ولهذا قـال كثير من العلماء: أراد الله هنـا بالطعـام الذبائـح، مـع اتفاقهم عـلى أن غيرها من الطعـام مباح، ولكن هؤلاء قالوا: إن غير الذبائح ليس مرادا، أي لأنه ليس موضع تردد في إباحة أكله.

والأولى حمـل الآيـة على عمومها، فتشـمل كل طعـام قد يظن انه محـرم علينا إذ تدخله صنعتهم، وهم لا يتوقون ما نتوقى، وتدخله ذكاتهم وهم لا يشترطون فيها ما نشترطه، ودخل في طعامهم صيدهم على الأرجح [3].

رأي فقهـاء الإماميـة في قوله تعالى: (الْيَـوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَـاتُ ۖ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِـذِي أَخْـدَانٍ ۗ وَمَـن يَكْفُـرْ بِالْإِيـمَانِ فَقَدْ حَبِـطَ عَمَلُهُ وَهُـوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)[4] بتقريب: إن الطعام (شـامل لما باشروه وغيره، وتخصيصه بالحبوب

1- البكريالدمياطي ابي بكر بن محمد شطا الدمياطي، اعانه الطالبين:2 /392.

2- ابن قدامة عبد الله بن احمد بن محمدي، المغني: 1 /136.

3- محمد ابن عاشور، التحرير والتنوير،4 /144
وظ: ابن عطيه الاندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز: 2 /158 – 159.

4- سورة المائدة: 5.

ونحوها مخالف للظاهـر لاندراجها في الطيبات، ولان ما بعدهوهو: (وطعامكم حل لهم) شـامل للجميع قطعا ولانتفاء الفائـدة في تخصيص أهل الكتاب بالذكر فإن سائر الكفار كذلك)[1].

وقـد أورده عـلى الآية الكريمة (بـأن تخصيص الطعام بالحبـوب وإن كان مخالفا للظاهـر إلا انه يجـب المصير إليه لدلالـة الأخبار عليه، كصحيحة قتيبة قال: سـأل رجـل أبـا عبد الله (عليه السـلام) عنها فقـال (عليه السـلام) كان أبي يقول إنما هو الحبـوب وأشـباهها)[2]، وإضافـة إلى اعتضاد هـذه الروايات بـكلام جملة من أهل اللغة[3].

قـال الشـيخ الطـوسي: (بـلا خـوف أخـبر الله تعـالى في هـذه الآيـة انـه أحـل للمؤمنـين الطيبـات، وهي الحـلال دون ما حـرم، وقيل: معنى الطيبات ما يسـتند ويسـتطاب،وظاهر الآيـة على هذا يقتضي تحليل كل مسـتطاب إلا ما قام دليل على تحريمه، وقوله: (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ)[4] رفع بالابتداء (وحل لكم) خبره وذلك يختص عند أكثر أصحابنا بالحبوب، لأنها المباحة من أطعمة أهل الكتاب، فإما ذبائحهم وكل مائع يباشرونه بأيديهم فإنه تحبس ولا يحل استعماله وتذكيتهم لا تصح لأن من شرط صحتها التسمية لقوله: (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْـمُ اللَّـهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ)[5] وهؤلاء لا يذكرون اسم الله، وإذا ذكروه قصدوا بذلك اسـم من ابدّ شرع موسى أو عيسى أو اتخذ عيسى ابنا. وكذب محمد (صـلى الله عليـه واله)وذلك غـير الله وقد حرم الله ذلـك بقوله: (وَمَا أُهِـلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّـهِ)[6] [7]

1- العاملي محمد بن مكي، مدارك الاحكام ،2 /63 397.

2- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: 24/ 205، وظ: الكليني ابو جعفر محمد بن الحسن، الكافي: 240/6.

3- الجوهري اسماعيل بن حماد ،الصحاح: 2 /1974، وظ الفيروز آبادي، القاموس المحيط: 4 /145.

4- سورة المائدة: 5.

5- سورة الانعام: 121.

6- سورة المائدة: 3.

7- الطوسي ابو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القران:3 /442.

وقال القمـي :عني بطعامهم هنا الحبوب والفاكهة غـير الذبائح التي يذبحونها فإنهم لا يذكرون اسـم الله خالصا على ذبائحهم ثم قال والله ما اسـتحلوا ذبائحكم فكيف تستحلون ذبائحهم[1].

ولقـد تناول هـذه الآية نوعـا آخر من الغذاء الحـلال، فبـين أن كل غذاء طاهر حـلال، وإن غـذاء أهل الكتاب حلال للمسـلمين، وغذاء المسـلمين حلال لأهل الكتاب، وتشمل هذه الآية الكريمة على أمور تجلب الالتفات إليها وهي :-

1- لقـد تنـاول هذه الآية قضية تحليل الطيبات مع أنها كان حلالا قبل نزول الآيـة والهدف من ذلك هو أن تكون القضيـة مقدمة لبيان حكم (طعام أهل الكتاب)[2]

2- يرى أغلب فقهاء الإمامية إن المقصود من طعام أهل الكتاب هو غير اللحوم المذبوحة بأيدي أهل الكتاب[3]، إلا أن هناك القليل منهم - أيضا - ممن يقولون بصحة الرأي الأول الذي تبناه فقهاء المذاهب بأنه يشمل كل أنواع الطعام [4].

وقـد ناقـش الشـيرازي تخصيص هذه الآيـة في الحبـوب بقولـه: (كان المقصود بالطعـام سـائر الأغذية ماعـدا لحوم ذبائحهـم - أهل الكتاب- فـإن هذه الأغذية كانت حلالا من قبل، ولا فرق بين وجودها في أيدي أهل الكتاب أو غيرهم، فهل كان شراء الحبـوب والغلاة من أهـل الكتاب قبل نزول هذه الآية مخالفا للشرع، في حين أن المسـلمين كانوا دائما يتعاطون مع أهل الكتاب شراء وبيع هذه الأشـياء؟! إذا توجهنـا إلى النقطة أساسـية في الآية الكريمة، يسـتوضح لنـا بجلاء جواب هذا السـؤال، فالآية الأخيرةهذه نزلت في زمن كان للإسـلام فيه السـلطة الكاملة على شبه الجزيرة العربية وقد أثبت الإسلام وجوده في كل الساحات والميادين على طول

1- القمي، علي بن ابراهيم، تفسير القمي: 1 /163.
وظ: الكاشاني، تفسير الصافي:2 ،10 - 12، ط2 ،

2- سورة المائدة: 5

3- ظ:المفيد، محمد بن النعمان، تفسيرالقران المجيد: 114، وظ: الطباطبائي محمد حسين، الميزان في تفسير القران:5 /204207212

4- ظ: الشافعي،محمد بن ادريس،احكام القران:4 /84 98، وظ: الجصاص، احكام القران:2 /405، وظ: الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تاويل القران:5 /44

هـذه الجزيرة وعرضها، بحيث إن أعداء الإسـلام قد تملكهم اليأس التام لعجزهم عن دحر المسلمين ولذلك اقتضى الضرورة)[1]

(وفي مثل هذا الظرف المناسب للمسلمين، أن ترفع القيود والحدود التي كانت مفروضة قبل هذا في مجال مخالطة المسـلمين لغيرهـم، حيث كانت هذه القيود تحول دون تزاور المسـلمين مع الغير. لذلك نزلت هذه الآية وأعلن تخفيف قيود التعامل والمعاشرة مع أهل الكتاب، بعد أن ترسخت القواعد وأساس الحكومة الإسلامية، ولم يعد هناك ما يخشـى منه من جانب غير المسـلمين، فسـمحت الآية بالتزاور بين المسلمين وغيرهم، وأحل طعام بعضهم..)[2]

وكيفـما كان المسـتفاد مـن الآيـة فإن عـلى فرض تخصيصهـا بالحبـوب والقطع بنجاسـة أكلهـم فإنه يعد من جهـة أنهم لا يتقيدون بضوابط الطهـارة الشرعية ولا يذكون ذبائحهم، وهو مما لا ينافي طهارتهم.

الثاني: السنة الشريفة:

ما استدل به فقهاء المذاهب الاسلامية:

1- خبر قبيصة بن حلب يحدث عن أبيه فقال: (سأل النبي (صلى الله عليه واله) عن طعام النصارى، فقال :" لا يتخلجن في صدرك طعام ضارع فيه النصرانية".

2- وعن عدي بن حاتم عن النبي (صلى الله عليه واله)مثله.

3-عـن عبيد الله عن اسـماك عن قصبية عن أبيه عـن النبي (صلى الله عليه واله) مثله[3].

والعمـل عـلى هذا مـن الرخصـة في طعام أهـل الكتاب قـال الشـيخ الألباني: حسن[4].

4- عـن أبي ثعلبـة انـه قال يا رسـول الله (صلى الله عليـه واله) إنـا بأرض أهل

1- ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل: 3 /609.

2- ناصر مكارم الشيرازي ،الامثل في تفسير كتاب الله المنزل: 3 /610611.

3- الترمذي، ابي عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي: 133/4

4- المصدر نفسه: 4 /133.

الكتاب فنطبخ في قدروهم ونشرب في آنيتهم فقال رسول الله (صلى الله عليه واله) إن لم تجدوا غيرها فارحضوها بالماء[1].

ورواية بلفظ آخرى فقال (صلى الله عليه وآله): لا تأكلوا في آنيتهم إلا إن لم تجدوا عنها بدا فاغسلوها بالماء ثم كلوا فيها[2].

وأقل أحوال النهي الكراهة ولأنهم لا يتورعون عن النجاسة ولا تسلم آنيتهم من أطعمتهم وأدنى ما يؤثر ذلك الكراهة [3]. والبعض حملها على الاستحباب إذا لم يجد غيرها [4]. وغسل آنية أهل الكتاب فضل وندب، فإن أكل ما في آنيتهم يبيح الأكل بعد ذلك فيها، وربما ظن بعضهم أن أكل طعامهم أخصه فإذا احتاج إلى آنيتهم فغسلنا عزيمة لأنه ليس بموضع للرخصة[5]، وذكر في كتاب المعتبر للمحقق الحلي قال: لا يقال يحمل على ما إذا لاقوها بالنجاسة لأن الغالب عليهم مباشرة النجاسات، لأن نقول: اللفظ مطلق فيحمل على المباشرة كيف كان.

5- رواية أبي داود: إنا نجاور أهل الكتاب وهم يطبخون في قدورهم الخنزير

ويشربون في آنيتهم الخمر فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) "إن وجدتم غيرها فكلوا فيها واشربوا وان لم تجدوا غيرها فارخصوها بالماء وكلوا أو اشربوا" [6].

محمولة على الاستحباب لأنه (صلى الله عليه وآله) نهاهم عن استعمالها مع وجود غيرها وهذا محمول على الاستحباب بلا شك[7].

1- الدارمي، ابو محمد بن عبد الله بن الرحمن التميمي السمر قندي، سنن الدارمي: 2 / 243، وظ: البخاري ابي عبد الله، صحيح البخاري، 6 /224.

2- احمد بن حنبل، مسند احمد: 4 /193، الدارمي، سنن الدارمي: 2 / 234

3- ابن قدامه عبد الله، المغني:1 /168 69.

4- النووي، المجموع: 261/1 – 264.

5- ابن العربي، ابو بكر، احكام القران: 2 / 42.

6- المحقق الحلي، نجم الدين، المعتبر:1 /96 /15 – 1364.

7- ابي سليمان بن الاشعث السجستاني، سنن ابي داود،:2 /215، والبيهقي ابي بكر احمد بن الحسين بن علي، سنن الكبرى:1 /33

6- روي عن الإمام علي (عليه السلام): قال "ولا بأس بذبيحة المسلمة والكتابية"[1]، لأن تسمية الله تعالى على الخلوص يتحقق من النساء كما يتحقق من الرجال وكذلك الصبي[2].

7- وروي عن الإمام علي (عليه السلام): "ولا بأس بذبيحة أهل الكتاب من أهل الحرب"[3]

وهذا لأنهم يدعون التوحيد سواء كانوا أهل الذمة أو أهل الحرب وإنما أباح الشارع ذبائحهم لأنهم أهل الكتاب لقوله تعالى)وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ.... (والحربي والذمي في ذلك سواء أي لا بأس بذبائحهم[4].

8- وروي عن عمر: "انه توضأ من جرة نصراني"[5] لأن الأصل في أوانيهم الطهارة[6]

الثاني :- ما استدل به فقهاء الإمامية:

وإما ما استدل به فقهاء الإمامية من السنة المطهرة فهي العمدة عندهم، لقوة سندها وصريح دلالتها على المدعى، أي طهارة أهل الكتاب :

1- صحيحة إسماعيل بن جابر قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: ((لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال: لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال: لا تأكله، ولا تتركه تقول إنه حرام، ولكن تتركه تتنزه عنه إن في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير))[7]

1- النووي محي الدين ابي زكريا، المجموع: 1 /261 – 264.

2- السرخسي، المبسوط: 12 /5.

3- النووي محي الدين ابي زكريا، المجموع:12 /5.

4- السرخسي ابو جعفر شمس الدين، البسوط:12 /5.

5- العيني، عمدة القارئ: 3/ 83

6- النووي محي الدين، المجموع:1 /263.

7- الكليني ابو جعفر محمد، الكافي:6 /264 /ح9، و الطوسي، تهذيب الاحكام: 9 /88.

دلالتها على طهارة أهل الكتاب وكراهة مؤاكلتهم ظاهرة[1].

ونوقش أيضا: بأن تكرار النهي عن الأكل الدال على مزيد الاهتمام به، لا يناسبه كونـه تنزيهيـا، فبيانه (عليه السـلام) إن النهي تنزيهي مما يوجـب الارتياب في وجه الحاكم ومعه يشكل العمل به [2].

2- صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال: قلت للرضا (عليه السـلام): (الخياط أو القصار يكون يهوديا أو نصرانيا وأن تعلم أنه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله؟ قال: لا بأس)[3]

(وهذه الرواية وإن أمكن حملها - بالإضافة إلى الخياط - على صورة عدم العلم بملاقاة يده الثوب رطبا إلا أنها بالإضافة إلى القصار مما لا يجري فيه هذا الاحتمال، لأنه يغسل الثوب بيده، وحيث انه (عليه السلام) نفي البأس من عمله فيستفاد منه طهارة أهل الكتاب وعدم تنجس الثوب بملاقاتهم (رطيبا)[4]

3- صحيحـة إبراهيـم بن محمـود الثانية، قال للرضـا (عليه السـلام): الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسـل من جنابة قال: لا بأس[5] وهذه الرواية (لا أشكال في دلالتها على الطهارة الذاتية لأهل الكتاب) [6].

ورواية الجارية النصرانية الكلام فيها تارة: يقع بألحاظ الطهارة الذاتية وأخرى بألحاظ النجاسة العرضية.

إمـا الأول: فـلا أشـكال في دلالتها على الطهـارة الذاتية. إما بتقريـب: إن نفي البأس.

1- التبريزي الميرزا علي الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى:2 /51، النراقي احمد مهدي، مستند الشيعة في احكام الشريعة: 1 /201.

2- الحكيم محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى:1 /373.

3- الطوسي، تهذيب الاحكام: 6 /385،ح 263.

4- التبريزي الميرزا علي الغروي، تنقيح شرح العروة الوثقى:5152/3.

5- الطوسي ابو جعفر، تهذيب الاحكام: 1 / 393، ح5129.

6- التبريزي الميرزا علي الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: 51/2.

عن الخدمة مع كون الملحوظ للسائل حيثية النجاسة وملاقاتها للأشياء بالرطوبة، بقرنية فرضه أنها لا تتوضأ ولا تغتسلواضح في نفي النجاسة الذاتية.

أو بتقريب: إن قول الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) تغسل يديها: يدل على ذلك لأن النجس العيني لا معنى لغسله. ولا فرق في هذين التقريبين كون القضية المسؤول عنها حقيقية أو خارجية. واستظهار كونها خارجية بقرينة قول الراوي (الجارية) ولا استشكال عندئذ بأن وجود النصرانية عند الإمام (عليه السلام) لعله كان بسبب ظروف اضطرارية ناشئة من التقية [1] ولو كان المراد السؤال عن القضية الكلية لكان المناسب التعبير قوله: الجارية تخدم الإنسان أو تخدمني كما لعله ظاهر، وحينئذ يشكل الاستدلال بها على ما نحن فيه لإجمال الواقعة التي هي موضع السؤال[2].

4- صحيحة العيص بن القاسم: سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن موكلة اليهود والنصراني والمجوسي فقال: ((إذا كان من طعامك وتوضأ فلا بأس))[3]، فإنها تدل على طهارة الكتابي من ناحيتين: من تجويز مؤاكلته ومن فرض توضئه رأي غسلهقبل المؤاكلة [4].

ونوقش أيضا بأن دلالتها على الطهارة أيضا غير ظاهرة، لقرب احتمال كون الملحوظ في جهة السؤال مجرد المؤاكلة، لا المساورة. ولا ينافيه ما ذكر من غسل اليد، لاحتمال كونه دخيلا في ذلك. بما انه من آداب الجلوس على المائدةلا من حيث كونه دخيلا في طهارة السؤر[5] ومفهومها عدم جواز مؤاكلتهم إذا كان من طعامهم أو لم يتوضؤوا، ومن ذلك يظهر إن المنع حينئذ مستند إلى نجاسة طعامهم

1- ظ: محمد باقر الصدر، شرح العروة الوثقى: 1 /3 – 4.

2- ظ: آالحكيم محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى:1 /373.

3- الكليني ابو جعفر محمد، الكافي:6 /267، ح3، والحر العاملي وسئل الشيعة: ب53، ابواب الاطعمة المحرمة ،ح4.

4- ظ: باقر الايرواني، دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي: 1 /43.

5- ظ: الحكيم محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى:1 /371.

أو نجاسة أبدانهم العرضية الحاصلة من ملاقاة شيء من أعيان النجسة كلحم الخنزير وغيره وما أريد من نوع الطعام هنا هو الطعام المطبوخ غالبا وليس غيره مثل الجامد التمر والخبز ونحويهما لأن كل يابس زكي وإنما أريد منه الرطب[1].

5- صحيحة عبد الله بن سنان: سأل أبي أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر: إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليَّ، فاغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): ((صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجَّسه، فلا باس أن تصلي فيه حتى تستيقن انه نجَّسه))[2] إما لإمضائه (عليه السلام) ما ارتكز في ذهن السائل من انحصار المحذور بمساورته للنجاسات أو بألحاظ تعرقه فيه غالبا [3].

وذكر في مستمسك العروة الوثقى: بأن الظاهر من ذلك دلالة ما تضمن جواز الصلاة في الثوب الذي يشترى من اليهود والنصارى والمجوس قبل أن يغسل على طهارتهم[4].

6- صحيح معاوية ((سال أبا عبد الله (عليه السلام) عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخباث يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال. ألبسها ولا أغسلها وأصلي فيها؟ قال (عليه السلام): نعم)). قال معاوية: فقطع له قميصا وخطته وفتل له أزرارا ورداء من السابري، ثم بعث بها إليه في يوم الجمعة حيث ارتفع النهار، فكأنه عرف ما أريد فخرج بها إلى الجمعة [5].

لكن حملها على صورة عدم العلم بتنجيسهم للثوب. وهو غير بعيد [6].

1- ظ: الميرزا علي الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى:3 /49.

2- ظ: الطوسي، تهذيب الاحكام: 2/ 361 ،

3- ظ: الايرواني، دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، 1 /43

4- ظ: الحكيم محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى: 1/ 373.

5- ظ: الطوسي، تهذيب الاحكام: 2 /362.

6- محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى: 1 /371، والروحاني محمد صادق الحسيني، فقه الصادق: 3/ 290، وظ: يحيى بن الحسين، الاحكام: 1 /135.

7- خبر زكريا بن إبراهيم: "دخل على أبي عبد الله (عليه السلام) فقل: إني رجل من أهل الكتاب، وإني أسلمت وبقي أهلي كلهم على النصرانية، وأنا معهم في بيت واحد لم أفارقهم بعد، فآكل من طعامهم؟ فقال (عليه السلام) لي: يأكلون الخنزير؟ فقل: لا ولكنهم يشربون الخمر. فقال (عليه السلام) لي: كل معهم واشرب"[1].

فأشكل عليها (بضعف السند وعدم الجابر)[2]. ذكر في التنقيح: إنها صريحة في دلالتها على طهارتهم بالذات، وإن المانع من مؤاكلتهم ليس إلا ابتلائهم بالنجاسة العرضية الناشئة من أكل لحم الخنزير وغيره[3].

8- موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام): (عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو أناء غيره إذا شرب منه على انه يهودي؟ فقال (عليه السلام): نعم. فقلت: من ذلك الماء الذي شرب منه؟ قال (عليه السلام): نعم)[4]

ونوقش: بأن الحكم فيه يمكن أن يكون مبنيا على عدم انفعال الماء القليل فيكون كغيره مما ورده في سائر النجاسات[5]، ودلالتها على المدعى واضحة إذ لولا طهارتهم لتنجس ماء الكوز والإناء بشربهم ولم يجز منه الوضوء[6]

9- وصحيحة علي بن جعفر (عليه السلام) عن أخيه موسى (عليه السلام) وفيها: وسألته عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء، أيتوضأ منه للصلاة؟ قال (عليه السلام): لا إلا إن يضطر إليه[7].

1- الطوسي، تهذيب الاحكام: 9 / 87

2- ظ: الطباطبائي محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى: 1 /373.

3- ظ: الميرزا علي الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى:3 /50.

4- الطوسي، تهذيب الاحكام: 1 /18، ابن ابي جمهور الاحسائي، عوالي اللئالئ: 4 /52،

5- الحكيم محسن الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى:1 /373.

6- الميرزا علي الغروي التبريزي ،تنقيح في شرح العروة الوثقى:3 /51.

7- ظ: الحر العاملي، الوسائل ،: /421،ب 14 من النجاسا ،ح9.

وقيل فيها: لعل المراد من الضرورة فيهما خصوص التقية التي ترفع الوضع كما ترفع التكليف فيكون اليهودي والنصراني طاهرين في حال التقية، ولا بأس بالالتزام به [1].

وهناك قول بأن حمل الاضطرار في الرواية على التقية بعيد، وذلك لأن عدم وجود ماء غيره يعني بذلك تكون الرواية ظاهرة في طهارتهم وعدم نجاسة الماء بملاقاتهم، وإلا لم يفرق الحال بين صورتي وجدان ماء آخر وعدمه... [2]

ويقول آخر: فإن النهي عن الوضوء بهذا الماء يستوضح منه عرفا إفادة النجاسة، وإما الترخيص في حالة الاضطرار فهو لأجل التقية رغم نجاسة الماء[3].

وأورد عليه: أولا، إن الظاهر من الرواية جواز الوضوء مع عدم التمكن من ماء آخر لم يباشر اليهودي أو النصراني، وليس فيه دلالة على نجاستهم، بل العكس، لعدم اختلاف الحال في تنجس الماء بين صورتي الاضطرار وعدمه، فلا يفاد منها إلا استحباب التجنب عما باشره أهل الكتاب [4].

10- وخبر علي البزاز عن أبيه: ((سأل جعفر بن محمد (عليه السلام) عن الثوب يعمله أهل الكتاب أصلِّي فيه قبل أن يغسل؟ قال: لا بأس))[5].

11- وخبر جميلة عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه سأله عن ثوب المجوسي ألبسه وأصلي فيه؟ قال: نعم قلت: يشربون الخمر قال: ((نعم نحن نشتري الثياب السايرية فنلبسها ولا نغسلها))[6].

1- ظ: الطباطبائي محسن الحكيم ،مستمسك العروة الوثقى:1 /373.

2- الميرزا علي الغروي التبريزي، التنقيح في شرح العروة الوثقى:2 /52.

3- يوسف البحراني، الحدائق الناظرة، 5 /167 – 168، وظ: محمد باقر الصدر،بحوث في شرحة العروة الوثقى، 3 / 269.

4- ظ: الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح في شرح العروة الوثقى:2 /4948
ومحمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى:3 /269.

5- الحر العاملي ،الوسائل، 73، ب النجاسا/ح5.

6- المصدر نفسه/ح5.

12 – وخبر زرارة عن الصادق (عليه السلام): في آنية المجوس قال (عليه السلام): ((إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء))[1].

وكما يستدل على طهارة الكتابي من جهات أخرى، كجواز تغسيل الكتابي والكتابية للميت المسلم أو المسلمة عند فقد المماثل والمحرم، كما في موثقة عمار الساباطي[2]، وفي خبر عمر بن خالد، وأفتى به المفيد في المقنعة...[3] وغيرها....

ويرد على الاستدلال بهما: إن نجاستهم لا تنافي صحة الغسل، لعدم تنجس الماء المستعمل في الغسل ولا بدن الميت من مباشرته[4].

ثالثا: أصالة الطهارة:

أصالة الطهارة حتى يقوم دليل على النجاسة، وقد رد صاحب الحدائق على الاستدلال بالأصل، باعتبار أن ما استدل به على نجاسة أهل الكتاب من الكتاب والسنة دليل يخرجنا عن التمسك بالأصل، فقد قال: (إما الاستدلال بالأصل كما ذكروه فيجب الخروج عنه بالدليل وهو ما قدمناه من الآية والرواية)[5] أي إن النجاسة إنما تستفاد بتوقيف الشارع، ومع انتفائه تكون الطهارة ثابتة بالأصل[6]، إلا أن الدليل إذا كان غير تام الدلالة على النجاسة ووقع الشك فإن إجراء الأصل أمر راجح وليس بغريب في الاستنباط الفقهي.

1- المصدر نفسه/14 /ح9 12.

2- الحر العاملي، الوسائل، 10 /ب19 من ابواب غسل الميت ،ح1 2.

3- المفيد ابو عبد بن محمد بن النعمان، المقنعه: 60

4- ظ :الروحاني محمد صادق الحسيني معاصر، فقة الصادق:1 / 293.

5- يوسف البحراني، الحدائق الناظرة:5 /170.

6- ظ :العاملي محمد بن مكي، مدراك الاحكام:2 / 264.

لـذا يمكن القـول إن القرآن الكريـم عندما لم يـرَ فرقاً بين عمـل المنافق والمرتد واعتقادهما، بل ويرى المنافق أسـوأ حالاً لكثـرة تقلبه بين الكفر والإيمان، ويصرّح بـأنّ المنافقـين في الدرك الأسـفل مـن النار، ويهـدّد بالإيقـاع بهم، مما لم يـرد نظيره بالنسـبة إلى المرتد، نجد أن الحكم بقتل المرتد والإبقاء على المنافق حيّاً منافٍ لجملة مـن مضامين القرآن الكريم، لا أنّ القرآن الكريم سـاكت عـن هذا الحكم، وليس في الآيـات أدنى إشـارة إلى العقوبة الدنيوية، من قبيل حدّ المرتـد وتعزيره وقتله أو حبسه، وعليه لو ثبت هذا الحكم، فإنّما يثبت من الروايات فقط.

جدير بالذكر أنّ المرتد يشترك مع المنافق في الوصف، فكلاهما قد كفر بعد إيمان، بـل إنّ وقـع الآيات على المنافق أشـد، فقد هدّد اللهُ المنافقين في الآية 60 من سـورة الأحزاب بأنهم إنْ واصلوا أعمالهم التخريبية فإنّ الله سـبحانه وتعالى سيصدر أمره إلى نبيه باجتثاثهم واستئصال شأفتهم، ومع ذلك واصل المنافقون حياتهم الاعتيادية في المجتمع، في حين كان المرتدّون يحكم عليهم بالإعدام على الدوام، فهذا أمر يجب بحثه وتمحيصه.

اتضـح من بعض الآيـات أنّ ارتداد الناس إما بسـبب الدعايـة المخرّبة من قبل أهـل الكتـاب والكفّار، وإمّا بسـبب تعذيـب المشركين، وقد أبدى القـرآن الكريم حساسية شديدة اتجاه إعلام أهل الكتاب، لأنه قد يضلل المسلمين.

إن أخبار الطهارة بشـهادة جماعة من الفقهاء هي أكثر عددا وأصح سندا وأظهر دلالـة [1]، و(مقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين حمل أخبار النجاسـة على الكراهة لأن الطائفـة الثانيـة صريحة أو كالصريحـة في طهارتهم، والطائفـة الأولى ظاهرة في نجاسـة أهـل الكتـاب.... ومعه لامنـاص من رفع اليـد عن ظاهـر الطائفة الأولى بصراحـة الثانيـة كما جرى على ذلـك ديدن الفقهـاء في جميع الأبـواب الفقهية عند تعارض النص والظاهر)[2]

1- العاملي، مدارك الاحكام، 2 /294 – 298..

2-.الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح شرح العروة الوثقى :2 /275.

إلا أن معظم الفقهاء طرحوا أخبار الطهارة على كثرتها وعملوا بالأخبار الدالة على النجاسة والمستند لهم في ذلك أمران :

الأول: (اعتضاد أخبار النجاسة بظاهر القرآن وهو قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ)[1] فإن موافقة القرآن الكريم من أهم أوجه أو وجوه الترجيح عند تعارض الأخبار)[2].

الثاني:(موافقة أخبار الطهارة لمذهب العامة، وهذا أيضا أحد وجود الترجيحات المنصوصة من عرض الأخبار في مقام الاختلاف على مذهب العامة والأخذ بخلافهم)[3] وعلى هذا ذهب أكثر الفقهاء بتقديم أخبار النجاسة ومنهم صاحب الحدائق الذي استنكر كثيراً على من قدم أخبار الطهارة كصاحب المدارك والمحقق السبزواري، فقد ذكر في ضمن ما ذكر رداً عليهم ما هذا نصه: (فعدوا لهم عما مهده أئمتهم من غير دليل عليه من كتاب ولا سنة جرأة واضحة لذوي الألباب، وليت شعري لمن وضع الأئمة (عليهم السلام) هذه القواعد المستضيفة في غير خبر من أخبارهم إذا كانوا في جميع أبوب الفقه إنما عكفوا في الجمع بين الأخبار في مقام الاختلاف على هذه القاعدة وألغوا العرض على الكتاب العزيز والعرض على مذهب العامة كما عرفنا هنا؟ وهل وضعت لغير هذه الشريعة أو إن المخاطب بها غير العلماء الشيعة؟ ما هذا إلا عجب عجاب من هؤلاء الفضلاء الأطياب)[4].

وفي الحقيقة إن من قدم أخبار الطهارة لا يرى تعارضا بينها وبين أخبار النجاسة بل قدمها من باب تقديم النص على الظاهر، ولذلك فقد رد الخوئي على صاحب الحدائق بقوله: (إن رواياتنا وإن تضمنت الأمر بعرض الأخبار الواردة على مذهب المخالفين والأخذ بما يخالفه إلا انه يختص بصورة المعارضة، وأين التعارض بين

1-سورة التوبة: 28.

2-.يوسف البحراني، الحدائق الناظرة: 5 /172.

3-.يوسف البحراني، الحدائق الناظرة: 5 /127. والنراقي احمد بن محمد، مسند الشيعة:1 /203.

4- يوسف البحراني، الحدائق الناظرة: 5 /173، وظ: الميرزا علي الغروي التبريزي، نقيح في شرح العروة الوثقى: 3 /53.

قوله (عليه السلام) في أخبار النجاسة وبين صريحة (عليه السلام) بالكراهية والتنزه في نصوص الطهارة؟ فهل ترى من نفسك إنهما تتعارضان؟ فإن لم تكن هناك معارضة لما تصرح نصوص الطهارة على كثرتها؟

وعليه (فالإنصاف يقتضي تقديم أخبار الطهارة، لأن فيها الجمع الدلالي بين الطائفتين وإعراض المشهور لا يوجد وهنا كإعراضهم عن إخبار طهارة ماء البئر وموافقتها العامة لا يوجب حملها على التقية بعد عدم ثبوت التعارض بينهما وبين أخبار النجاسة التي يلوح من أخبار الطهارة أن نجاستهم عرضية والاجتناب عنهم من باب التنزه)[1] فإن في نفس أخبار الطهارة دلالة واضحة على ارتكاز طهارة أهل الكتاب في أذهان المتشرعه في زمانهم (عليهم السلام) وإنما كانوا يسألونهم عن حكم مؤاكلتهم أو غيرها لأنهم مظنة النجاسة العرضية، فمن هذه الأخبار صحيحتا إبراهيم بن أبي محمود المتقدمتان المشتملتان على قوله: وأنت تعلم انه يبول ولا يتوضأ، قوله: وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة، لأن أهل الكتاب لو لم تكن طهارتهم مرتكزة في أذهان المتشرعة لم يكن حاجة إلى أضافة الجملتين المتقدمتين في السؤال لأن نجاستهم الذاتية تكفي في السؤال عن حكم استخدامهم وعملهم من غير حاجة إلى أضافة ابتلائهم بالنجاسة العرضية)[2].

وبناء على ما تقدم من الممكن تقديم روايات الطهارة (إلا أن إعراض معظم الفقهاء المتقدمين عنها الذي لا يمكن تفسيره بعد اطلاعهم على تلك الروايات لأنها لم تصل إلى المتأخرين إلا عن طريقهم)[3] دفع بعض الفقهاء ومنهم الخوئي إلى الاحتياط حيث قال في نهاية بحثه حول هذه الموضوع: (ومن هنا يشكل الإفتاء على طبق أخبار النجاسة إلا أن الحكم على طبق روايات الطهارة أشكل، لأن معظم

1-.محمد حسن تحرحيني، الزبدة الفقهية: موقع مكتبة الروضة الحيدرية (لا ص)

2- الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح في شرح العروة، 2 /55.

3-.محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة: 3 /579 بتصرف.

الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين على نجاسـة أهل الكتاب فالاحتياط اللزومي مما لامناص عنه في المقـام)[1] لأن النصوص الدالة على نجاسـة أهل الكتاب ليس لسـانها نجاساتهم بل تكون دلالتها عليها من جهة دلالتها على لزوم الاجتناب عن مساورتهم ومخالطتهم وغيرها من العناوين فلا دليل على ثبوتها في تلك الأجزاء[2].

1-.الميرزا علي الغروي التبريزي، تنقيح في شرح العروة الوثقى: 2 /57.

2-.الروحاني محمد صادق الحسيني، فقة الصادق: 1 /294.

الخاتمة

• إن ربط حكم التكفير بالمناط والمعيار وبيان السبب الحقيقي يؤول إلى ضبط منهجي لفهم حكم التكفير بعيدا عن الاعتباط في التكفير، ذلك أن المناط يتمثل في السبب الذي يتحقق به الكفر، بمعنى أن التكفير كحكم لابد أن يتم تعليقه على سببه، والسبب يتم النظر فيه إما أن يكون صالحا للتعليق والإناطة أو لا، وقد تم بناء فصول البحث على هذه الفرضية.

• وما يتعلق بمسألة الإيمان اتضح أن التصديق يتكون من العلم والإقرار، فإما أن تكون حقيقة الإيمان مركبة من التصديق والإقرار، أو تكون مركبة من التصديق الذي ينحل إلى العلم والإقرار، ومرد ذلك إلى اعتبارات الذهن، والنتيجة واحدة، غاية الأمر أن المهم أن يتم اعتبار الإقرار والإذعان القلبي ضمن حقيقة الإيمان وهو الواقع بالفعل، وحتى لا يتم التغافل عن عنصر الإرادة والاختيار الإنساني حتى على المستوى النفسي، كان لا بد من ملاحظة أن الاذعان او الاقرار يأتي بعد التصديق، ولا يمكن أن يكون الاذعان إلا فعلا نفسيا إراديا، وإلا لأصبح الكافر معذورا مع كون الإيمان حالة نفسية غير إرادية.

• واختلاف التعبير اللفظي أدى إلى الخلط بين حقيقة الإيمان والإيمان الحقيقي، فحقيقة الإيمان حال في نفس الإنسان تتضمن التصديق الذي هو فعل لا إرادي إضافة إلى الإذعان أو الإقرار الداخلي الذي هو فعل إرادي، وحقيقة الإيمان بهذا المعنى تُدخل صاحبها في حصن الدين، وهي لا تزيد أو تنقص، ولا يكون العمل دخيلا فيها، أما الإيمان الحقيقي فهو الإيمان المستكمل بالعمل الصالح وهو ما يستحق عليه الإنسان الثواب، وهو على درجات بحسب عمل الإنسان وفي هذه المرحلة يزداد يقين الإنسان أو ينقص، وفي هذه المرحلة يكون العمل دخيلا في تحققه، وهو الإيمان بالمعنى وهو ما يكون متدرجا نحو بلوغ الإيمان الحقيقي، لا بمعنى الإيمان المساوق للإسلام الظاهري.

- تعد وسائل تحقق الايمان نسبية الى حد ما، أي غير ثابتة، لأن ما يجب الإيمان به خاضع لظروف الزمان والمكان من جهة ولمستوى إدراك الشخص (المؤمن) من جهة آخرى.

- فيما يتعلق بالكفر، ومن خلال تتبع تعريفات العلماء يتبين أنهم على اتجاهين في رؤيتهم لمفهوم الكفر:

الاتجاه الأول: يميل إلى توسعة مفهوم الكفر تجنبا للإخلال بالضبط المنطقي، كما في قولهم أنه: (إنكار لما علم مجيئه بالضرورة) وهذا التعريف وإن كان فيه تجنب واضح للخوض في تفاصيل مع ما يقع عليه الإنكار إلا أنه يؤديبحسب الواقعإلى الاعتباطية في الانطباق على مصاديق متكثرة، تجعل من التعريف وسيلة لإدخال الكثير من المصاديق تحت ما يعلم مجيئه بالضرورة، فالمشكلة في تحديد ما هو ضروري وما هو غير ضروري، فيما يوضح الاتجاه الثاني:

أن الإنكار يتعلق بالربوبية والوحدانية والرسالة، وهو لا يتعارض مع الاتجاه الأول بل يضيق مداه إلى دائرة أكثر انضباطا من ناحية تغلغل المصاديق الدخيلة تحت طائلة الاعتباط..

فالربوبية يشير إنكارها إلى معنى الإلحاد، والوحدانية يقابلها الشرك، والرسالة يقابلها تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله)، وهذه الثلاثة تعد معايير أساسية إلى حد ما، لكونها تتناسب مع مضمون الشهادة الذي يؤكد على الإذعان بالله وبرسوله.

- كذلك تبين أن بعض العلماء حاولوا أن يضعوا بعض الضوابط للتكفير لكنها لم تكن كافية في تقنين حكم التكفير وفق ضوابط أكثر حيطة، لأنه لم يتم حسم الأسباب الحقيقية التي تؤدي إلى الكفر.

- وفيما يتعلق بمعايير الكفر المتعلقة بإنكار بعض الاصول الدينية، فقد اختلف المسلمون في جملة من القضايا التي شكلت عاملا مؤثرا في صياغة

أصول الدين، حتى غدا من الصعب تحديد تلك الأصول من غيرها، ومن ثم دخلت عدة من القضايا في الأصول الأساسية للدين وعدّت منها مع أنها قضايا مختلف فيها.

● إن تلك الأصول المضافة جاءت عن طريق توسيع الفهم، وتكثير البحث في أصول الدين وأساسياته، كان ذلك لأجل ترصين العقائد بالأدلة العقلية، وهو أمر مهم إلى حد ما، إلا أنه أدى وبشكل تلقائي إلى تضخم المادة العقائدية واندماجها وتداخلها مع الفلسفة من جهة، والفقه من جهة آخرى، فادعت كل فرقة أن أصول دينها حقائق وأخذت بالنقد لأصول دين الفرق الآخرى.

● شغلت فكرة الضروري مساحة مهمة في تحقق الكفر، وغالبا ما تم الخلط بين الأصل الديني والضرورة الدينية، مع أن الأخيرة تعد من القضايا النسبية، فربما يكون علمها ضروري بالأمس ظني في الوقت الحاضر، وبسبب تطور العقل الاجتهادي على مستوى العقائد والفقه، فقد أدى منحى التأويل في العقائد وتداعيات الاعتبار الذهني في العلوم الدينية، إلى تنامي الأصول الدينية من حيث الكم، إضافة إلى ظهور ملحق نظري معها تحت عنوان (ضروري الدين)، ودخل هذا الأخير كمعيار أو مناط للإيمان والكفر في نظر العديد من العلماء، وبين بساطة الإيمان المعتبر فيه الإيمان بمضمون الشهادتين من جهة، وما توصل إليه العقل الكلامي في تأسيس ملاحق جديدة تضاف إلى ما يجب الإيمان به من جهة أخرى، ممكن ملاحظة مدى الاضطراب الحاصل في معنى الكفر، مما أدى إلى اختصار المشكلة في تعريف الكفر على أنه إنكار التوحيد والنبوة والمعاد وما علم مجيئه عن النبي بالضرورة، ليكون الأخير (ضروري الدين) مبررا نظريا لدخول الكثير من القضايا تحت عنوان ضروري الدين، وبالتالي ترتب الكفر على إنكار أي واحدة من تلك القضايا الضرورية، وأهم ما يشار اليه في هذه الفكرة:

فقد تم الخلط بين مقومات الإيمان البسيط المساوق للإسلام الظاهري والإيمان

الحقيقـي الكامـل الـذي يمكـن أن يكون عـلى درجـات، وهذا السـبب من أبرز الأسباب التي أثرت في قراءة النصوص الدينية المعلقة بمسائل الإيمان والكفر.

• تأثـير البعـد المذهبي في الفكر الكلامي وحتى الفقهي، مما أدى إلى عدّ ما هو مذهبي بمنزلة ما هو أصل ديني، وتحشيد مجموعة من الأدلة القرآنية والروائية في سبيل إثبات أصليته، في حين يفترض الأصل الديني أن يكون واضحا لدى المسلم، فالنبي (صلى الله عليه وآله)لم يأت بمضامين فلسفية بقدر ما هي قضايا فطريـة تنسـجم مع الواقـع الفطري ويمكـن أن يؤمن بها أبسـط الخلق، وبعد الإيـمان يمكن للفرد أن يتدرج في إيمانه ويعرف بقيـة التفاصيل التي تتضمنها أصول المعرفة الدينية المتمثلة بالنص القرآني والسنة الشريفة.

• إن إنـكار الـضروري بذاتـه لا يـؤدي إلى الكفـر، وإنما يـؤدي إلى الكفر فيما إذا اسـتلزم تكذيـب النبي (صلى الله عليـه وآله)، وإنكار الرسـالة أو التوحيد والإلوهيـة، ذلك أن مـا اصطلح عليه بـ(ضروري الديـن) لم يكن له أصل في زمن النص، إذ لم يرد فيه نص قرآني أو حديثي معتبر، لذلك لا يمكن أن يستند الحكـم بالتكفير على قضيـة اجتهادية وإن كانت بطبيعتها تحتمل الصواب، إلا أنه ينافي وجوب قطعية السبب المؤدي إلى الكفر، والملازمة التي تتم ملاحظتها في إنكار الضروري ملازمة واقعية وليست ظاهرية، بمعنى أن التلازم قد يقع بحسـب الواقع، إلا أن المنكر للضروري ربما يكـون غير مدرك لتلك الملازمة حال إنكاره، ولا يمكن القطع بتحقق كفره.

• إن ضروري الديـن خاضـع لظروف الزمـان والمكان، فقد تكـون قضية ما ضرورة من ضرورات الدين في زمن محدد ومن ثم تصبح من القضايا المستدل عليهـا والمناقش فيها وبالتالي لا تعد من ضرورات الدين في أزمان لاحقة، كما أن كثـيرا مـن الأحكام كانت ظاهرة غاية الظهور في عهد النبي (صلى الله عليه وآلـه) فإمـا أن يبقـى ظهورها إلى مـا بعد وفـاة النبي (صلى الله عليـه وآله) أو ينقطع ظهورها لتكون من القضايا المختلف فيها.

- لم يتـم الاتفـاق ولو فقهيا على مفهوم محدد أو معيـار منضبط لضروري الدين، وما يمكن أن يكون من ضروريات الدين، كذلك لم يتفق الفقهاء على أن منكر الضروري كافر أو لا، كما تبين في بحثهم حول السببية المستقلة لإنكار الضروري وغير المستقلة، فتقتضي الأخيرة عدم صلاحية إنكار الضروري لوحده أن يكون سببا للتكفير.

- كذلـك يفترض أغلـب العلماء أن إنـكار الضروري يسـتلزم تكذيب النبي (صـلى الله عليـه والـه)، وقد أيـد البحث ما أكده السـيد الخوئـي من ضرورة التفصيـل بـين حال من كان مـدركا لتلـك الملازمة التي تسـتوجب التكذيب وحـال مـن كان غير ملتفتا إلى وقـوع الملازمة، فالملازمـة الواقعية لا تكفي في تحقق الكفر مالم تكن هناك ملازمة ظاهرية.

- وتمـت ملاحظة العديد من التطبيقات التي لا يمكن أن تعد من ضروريات الدين، كما لا يمكن أن تكون سببا مستقلا للكفر.

- فيما يخص الاتجاه السلفي اتضح أن الرؤية السلفية في غاية التباين من ناحية مسـتوى التشدد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تناقض المباني، فبين الدعوة إلى الاحتياط في التكفير وبين الاعتباط في صياغة نواقض الإيمان، وتكثر معايير وأسباب الكفر، إلى الحد الذي يصبح فيه الإيمان أمرا بالغ الحدية، وبعكس ما هو مشهور لدى جمهور المسلمين من أن دخول الدين يسير لا يحتاج إلى تثبت، والخـروج منه هو ما يسـتتبع التثبت والاحتياط مـن ناحية ترتيب الآثار، نجد أن الرؤية السـلفية تشـدد في تحقق الإيمان وتلمـح إلى شروط صارمة، في حين تتساهل في ترتيب آثار الكفر بشكل يسير دون احتياط أو تثبت.

- إن افـتراض وجـود نواقض عشرة كما هو مدعى محمـد بن عبد الوهاب، لا يسـلم من النقد ذلك أن النواقض بحسـب التفاصيـل والجزئيات تتعدد دون حصر، فثمة طرق كثيرة لتحقق الكفر، لكن افتراض حصرها غير تام ما دامت التفاصيل والجزئيات متكثرة بتكثر الوقائع.

- ان في هذه النواقض عملية نقل واضحة لكثير من المسائل من مجال الاحكام

والفـروع الى مجال الأصـول والاعتقاد، وهو غير تام حتى لو تم سـوق بعض الأدلـة إليه، لأنـه لا يعدو كونه صياغات خاضعة لرؤيـة تأويلية خاصة لم يتم التسالم عليها حتى فيما بين علمائهم من أتباع المنهج السلفي.

مـع التسـليم بضابطة تكاد تكـون من المسـلمات وهـي أن لازم المذهب ليس بكفـر، فإن أكثر النواقض التي يكفرون بها تعد من لوازم القول، وهي مفارقة واضحة في فكر ابن عبد الوهاب ومن تبعه.

• اتضح التعميم والاطلاق في التكفير، وهو مما يجانب ضوابط التكفير المعين والمطلق، التي تستند الى التثبت والتحقق من حال المنكر او المخالف.

• أكثر ما تم طرحه يعد ضمن إنكار الضروري وهي مسألة قابلة للنقاش، فقد اختلـف العلـماء في معنى ضروري الدين، ومدى اسـتقلالية إنكار الضروري بالكفر، كما تم تفصيله.

• ومـا يتعلق بترتيـب آثار الكفر، فإن عملية ترتيب آثـار القتل على الكفر من المسـائل الحساسة التي توقف فيها علماء الإمامية على مستوى التطبيق لتوقفها بالأسـاس عـلى وجـود الحاكم الشرعـي، كذلك يعـد ترتيب تلـك الآثار من المسـائل الدقيقة التي ينبغي التفريق فيها بين العديد من الاعتبارات فأثر القتل مـردد بـين كونه معلقًا على مجرد الكفر أو على ما يصاحب الكفر من الحرب او الافساد، وبمقتضى الاحتياط في مسائل الدماء يترجح الأول وهو الحكم بقتل الكافر إذا كان كفره مقرونا بالحرب أو الإفساد في الأرض.

• وكذلك ما يتعلق بالنجاسـة فإن الأدلة التي سـيقت في ذلك على المسـتوى القرآني لم يتم حسـم دلالتهـا على معنى النجس الـوارد في الآيات القرآنية بين أن يقصد به النجاسـة الماديـة أو المعنوية، كذلك الروايـات فهي بالإجمال تعد متنافيـة إلى حـد ما، ذلك أن قسـما منها ظاهر في نجاسـة الكافر نجاسـة مادية عينيـة، فيـما يظهر القسـم الآخـر منها في أن النجاسـة إما أن تكـون معنوية أو تكون من جهة عدم التزام الكافر بالطهارة والنجاسة.

المصادر والمراجع

خيرما نبتدئ به القرآن الكريم

إبراهيم محمد (معاصر)

1. منار السبيل شرح الدليل، دار الكتب العلمية، ط2، لبنان، 1430هـ

البحراني ميثم ابن علي 679هـ

2. النجاة في القيامة، تح: مؤسسة الصادق، ط1، ايران، 1417هـ

الآبي محمد الازهري 1330هـ

3. الثمر الداني في تقريب المعاني، المكتبة الثقافية، ط2، لبنان، 1420هـ

الأثري عبد الله بن عبد الحميد (معاصر)

4. الإيمان (حقيقته خوارمه نواقضه)، مدار الوطن للنشر، ط1، السعودية، 2001م

5. الوجيزة في عقيدة السلف الصالح، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ

ابن الاثير اسماعيل القريشي 774هـ

6. تفسير القران العظيم، تح: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1992م

احمد فتح الله (معاصر)

7. معجم الفاظ الفقه الجعفري، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1415هـ

أحمد طاهر (معاصر)

8. القتل باسم الدين، الشركة الإسلامية، ط1، 1990م

الأحمدي عبد الاله بن سلمان (معاصر)

9. المسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1992م

الأحوذي عبد الرحمن المباركفوري 1282هـ

10 .تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1410هـ

ابن ادريس الحلي محمد بن منصور 598هـ

11 .السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، المكتب الاسلامي التابع لجماعة مدرسي قم ،ط2، ايران،1410هـ

12 .مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة، تح: محمد مهدي الموسوي الخرسان، العتبة العلوية المقدسة، ط1، العراق، 2008م

الاراكي محمد علي 1415هـ

13 .المسائل الواضحة، مكتب الاعلام الاسلامي، ط1، لبنان، 1414هـ

الأردبيلي احمد بن محمد 993هـ

14 .زبدة البيان، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة مدرسي قم، ط 1، ايران، 1403هـ

15 .مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تصح: اقا مجتبى العراقي وعلي يناه الاشتهاردي واقا حسين اليزدي الاصفهاني، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة مدرسي قم، ط 1، ايران، 1403هـ

الأردبيلي محمد علي 1101هـ

16 .جامع الرواة، مكتبة المرعشي، ط1، ايران، 1403هـ

الأزهري صالح عبد السميع 1335هـ

17 .رسالة ابن الابي القيرواني، المكتبة الثقافية، ط1، لبنان، لات

الأزهري محمد بن أحمد 370هـ

18 .تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار احياء التراث، ط1، لبنان، 2001م

الاسروشني ابو الفتح محمد بن محمود 632هـ

19 .فصول الاسروشني، تح: المكتب الاسلامي، ط2، لبنان، لات

الاصفهاني الحسين بن محمد 502هـ

20. المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، ط2، ايران، 1404هـ

الاصفهاني محمد حسين 1361هـ

21. بحوث في الفقه، مؤسسة النشر الاسلامي، ط2، ايران، 1430هـ

الآمدي علي بن محمد 631هـ

22. غاية المرام في علم الكلام، المكتب الاسلامي، ط2، لبنان، لات

الآملي حيدر 782هـ

23. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخظم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، تح: محسن التبريزي، مؤسسه فرهنگى و نشر نور علي نور، ط2، ايران، 1428هـ

الآملي محمد تقي 1391هـ

24. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، فردوس، ط1، لبنان، 1377هـ

الأمين محمد بن احمد 1243هـ

25. مطالب أولى النهى، المكتب الاسلامي، ط2، لبنان، لات

الاندلسي ابو حيان محمد بن يوسف 745هـ

26. تفسير البحر المحيط، تح: احمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1421هـ

الأنصارى محمد بن احمد بن حمزة 1004هـ

27. نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، المكتب الاسلامي، ط2، لبنان، لات

أنصاري زكريا الانصاري 936هـ

28. فتح الوهاب، دار الكتاب العربي، ط1، لبنان، 1379هـ

الأنصاري محمد جابر (معاصر)

29. التأزم السياسي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات، لبنان، 1435هـ

الأنصاري مرتضى بن محمد أمين 1281هـ

30. المكاسب، تح: لجنة تراث الشيخ الأعظم، باقري، ط3، ايران، 1430هـ

الأيجي عبد الرحمن بن زين الدين 756هـ

31 .المواقف، تح: عبد الرحمن عمارة، دار الجيل، لبنان، 1417هـ

الأيرواني باقر (معاصر)

32 .دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، فردوس، ط2، لبنان، 1435هـ

البجنوري محمد حسن 1395ش

33 .القواعد الفقهية، تح: محمد حسين الدرايتي - مهدي مهريزي، الهادي، ايران، 1419هـ

البحراني محمد بن علي القطيفي 1350هـ

34 .الشهب الثواقب لرجم شياطين النواصب، تح: حلمى السنان، مط ونشر: الهادي -قم، ط1- 1418هـ

البحراني محمد تقي 1186هـ

35 .الحدائق الناظرة، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة مدرسي قم، ط2، ايران، 1420هـ

البحراني هاشم بن سليمان 1107هـ

36 .البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة مدرسي قم، ط2، ايران، 1420هـ

البخاري محمد بن اسماعيل 256هـ

37 .صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 1421هـ

البرسي الحافظ رجب 813هـ

38 .مشارق أنوار اليقين، تح:علي عاشور، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط2، لبنان، لات

البروجردي حسين 1340هـ

39 .تفسير الصراط المستقيم، تح: غلام رضا بن علي الاكبر، مؤسسة أنصاريان، ط1، ايران، 1416هـ

ابن بطال علي بن خلف 449هـ

40. شرح صحيح البخاري، تح: ابراهيم الصبيحي، ط1، مكتبة الرشد، لبنان، 1992م

ابن بطة عبيد الله بن محمد 387هـ

41. الإبانة، تح: المكتب الاسلامي، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1992م

البعلي محمد بن ابي الفتح 709هـ

42. المطلع على ابواب المقنع، تح: محمد بشير الادلبي، المكتب الاسلامي، ط1، لبنان، 1401هـ

البغدادي عبد القاهر بن طاهر 429هـ

43. الفرق بين الفرق، تح: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، ط1، لبنان، 1415هـ

البغوي الحسين بن مسعود 516هـ

44. شرح السنة، تح: شعيب الارنؤوط، منتدى شؤون الكتب والمطبوعات، ط1، لبنان، 1419هـ

45. معالم التنزيل، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط1، لبنان، 1420هـ

البكري محمد شطا الدمياطي 1310هـ

46. اعانة الطالبين، دار الفكر، ط2، لبنان، 1997م

البهائي محمد بن الحسين 1031هـ

47. مشرق الشمسين واكسير السعادتين، دار الهادي، ط2، لبنان، 1420هـ

البهوتي منصور بن يونس 1051هـ

48. كشاف القناع، تح: كمال عبد العظيم العناني، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1418هـ

البوطي محمد سعيد رمضان (معاصر)

49. الجهاد (كيف نفهمه وكيف نمارسه)، دار الفكر، ط2، لبنان، 1997م

50. السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، ط1، سوريا،

2010م

البيضاوي عبد الله بن عمر بن محمد (ت 683 هـ)

51.انوار التنزيل واسرار التاويل، دار الفكر، ط1، لبنان، 1420هـ

البيهقي احمد بن الحسين 458هـ

52.السنن الكبرى، دار الفكر، ط2، لبنان، لات

التبريزي علي الغروي 1998م

53.التنقيح في شرح العروة الوثقى، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1418هـ

الترمذي محمد بن عيسى 279هـ

54.سنن الترمذي، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط2، دار الفكر، لبنان، لات

التفتازاني مسعود بن عمر 791هـ

55.شرح المقاصد، انتشارات الشريف الرضي، ط1، ايران، لات

التهانوي محمد بن علي (ت.بعد 1158هـ)

56.موسوعة كشاف اصطلاح الفنون والعلوم، مكتبة لبنان، ط1، 1996م

ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم الحراني 728هـ

57.الإيمان الأوسط، المكتب الاسلامي، ط2، 1392هـ

58.مجموعة الفتاوى، مطبعة عبد الرحمن بن قاسم، لات

59.سبيل النجاة، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1418هـ

60.الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1418هـ

61.المستدرك على مجموع الفتاوى، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1418هـ

62.إقتضاء الصراط المستقيم مخالفة اصحاب الجحيم، مطبعة عبد الرحمن بن قاسم، لات

63.الاحتجاج بالقدر، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ

64.منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تح: محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ

الثعالبي عبد الرحمن بن محمد 875هـ

65.الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح: عبد الفتاح أبو سنة ومحمد علي معوض وعادل احمد الموجود، ط1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1418هـ

الثعلبي ابو اسحاق احمد 427هـ

66.الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: محمد الطاهر بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت -1422هـ

الجربوع عبد الله عبد الرحمن (معاصر)

67.الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله، عمادة البحث العلمي بالجامعة الاسلامية، السعودية، لات

الجرجاني الشريف القاضي، علي بن عبد العزيز 816هـ

68.شرح المواقف تح: محمود عمر الدمياطي، ط1، 1325هـ

الجزائري عبد الله 1180هـ

69.التحفة السنية، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1418هـ

الجزائري نعمة الله 1112هـ

70.نور البراهين، تح: مهدي الرجائي، المؤسسة الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط1- 1417هـ

الجزيري عبد الرحمن (معاصر)

71.الفقه على المذاهب الاربعة، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1418هـ

الجصاص احمد بن علي الرازي 370هـ

72.أحكام القرآن، تح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، ط1ـ 1415هـ

73.جماعة من علماء الهند برئاسة نظام الدين البرنهابوري

74.الفتاوى الهندية او الفتاوى العالمكيرية على مذهب ابي حنيفة النعمان، تح:عبد اللطيف حسن، مرا: محمد بك الحسيني، دار النوادر، ط2، لبنان، لات

الجمل سليمان 1204هـ

75.حاشية الجمل، دار الكتب العلمية، ط2، لبنان، 1422هـ

ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي 597هـ

76.زاد المسير، تح: المكتب الاسلامي، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1992م

الجوهري اسماعيل ابن حماد 393هـ

77.الصحـاح في اللغـة، تح: احمد عبـد الغفور العطار، دار العلـم للملايين، ط4، لبنان، 1407هـ

الجويني ابو المعالي عبد الملك 478هـ

78.الإرشـاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد، تح: اسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، مصر، 1405هـ

ابن حافظ أحمد حكمي 1377هـ

79.72–معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تح: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، ط1، السعودية، 1410هـ

الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله 405هـ

80.المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت

الحائري كاظم الحائري (معاصر)

81.الكفاح المسلح في الإسلام، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1418هـ

ابن حجر العسقلاني شهاب الدين 852هـ

82.فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط2، دار المعرفة، لبنان، لات

ابن ابي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله 656هـ

83.شرح نهـج البلاغة، تح: أبـو الفضل محمد ابراهيم، دار إحيـاء الكتب العربية، عيس البابي الحلبي وشركاه

ابن حزم، علي بن محمد الظاهري 456هـ

84.رسـالة ابن حزم الاندلسي، تح: احسـان عباس، المؤسسـة العربية للدراسات، ط1، لبنان

85.الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، ط1، القاهرة 1404هـ

86.الفصل في الملل والنحل، المطبعة الادبية، مصر، 1317هـ

87.المحلى في الفقه، دار الفكر، لبنان، لات

الحسني هاشم معروف (معاصر)

88.سيرة المصطفى، دار التعارف، ط1، لبنان، 1428هـ

الحسيني يحيى بن حمزة 349هـ

89.الانتصار، تح:عبد مؤيد الوهاب بن علي المؤيد، مؤسسة الامام زيد (ع) الثقافية، اليمن، لات

الحصفكي علاء الدين 1108هـ

90.الدر المختار، دار الفكر، ط5، لبنان، 1415هـ

الحطاب الرعيني محمد بن محمد 954هـ

91.مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل، تح: زكريا عميرات، ط1- دار الكتب العلمية، لبنان، 1418هـ

الحكيم محسن الطباطبائي 1970هـ

92.مستدرك العروة الوثقى، الاداب النجف الاشرف، ط4، العراق، 1391هـ

الحكيم محمد سعيد (معاصر)

93.المنهاج، ط1 - 1415- 1998م، نشر:دار الصفوة - بيروت - لبنان

الحمد محمد بن إبراهيم (معاصر)

94.الايمان بالكتب، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1430هـ

الحمود عبد الرحمن بن صالح (معاصر)

95.الايمان بالقدر، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 1425هـ

ابن حنبل احمد 241هـ

96.مسند احمد، دار صادر، ط3، لبنان، 1993م

الحنبلي محمد بن أحمد 1188هـ

97.لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، سوريا، ط2، 1402هـ

الحويزي عبد علي بن نعمة 1112هـ

98.تفسير نور الثقلين، تح: هاشم المحلاتي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان – قم، الطبعة الرابعة ،1412هـ

حيدر حب الله (معاصر)

99.الفقه الاسلامي المعاصر، دار الكتاب العربي، ط1، لبنان، 2011م

الحيدري كمال باقر (معاصر)

100.رسائل فقهية، ط1، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت، 1434هـ

الخطيب عبد الكريم (معاصر)

101.الخلافة والإمامة، المكتب الاسلامي، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1992م

الخميني روح الله 1410هـ

102.كتاب الطهارة، مؤسسة تنظيم اثار الامام الخميني، مط: مؤسسة العروج، ط2- 1427ق

الخوانساري، محمد باقر بن زين العابدين، 1313هـ

103.رسالة في ضروريات الدين، نسخة مخطوطة

الخوئي ابو القاسم علي اكبر 1413هـ

104.منهاج الصالحين، مدينة العلم، ط22، لبنان

105.معجم رجال الحديث، المكتب الاسلامي، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1992م

106.التنقيح في شرح العروة الوثقى، المكتب الاسلامي، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1992م

107.مصباح الفقيه، المكتب الاسلامي، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1992م

دروزة محمد عزة (معاصر)

108.التفسير الحديث، دار الغرب الإسلامي، لات

ابن دريد محمد بن الحسن، 933هـ

109 .جمهرة اللغة، المكتب الاسلامي، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1418هـ

الدسوقي شمس الدين محمد عرفه 1330هـ

110 .حاشية الدسـوقي على الشرح الكبير، دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاءه، لبنان، لات

الدمياطي أبو بكر بن محمد شطا 302هـ

111 .اعانة الطالبين، دار احياء الكتب العربية، ط2، لبنان، 1420هـ

الدوخي يحيى عبد الحسن (معاصر)

112 .منهج ابن تيمية في التوحيد، قراءة نقدية مقارنة، ط1، دار مشعر، 1433هـ

الذهبي محمد بن احمد 748هـ

113 .تهذيب تهذيب الكمال في اسماء الرجال، تح: غنيم عباس غنيم، ط1، الفاروق الحديثة، 2004م

الرازي محمد بن عمر، 606هـ

114 .مفاتيح الغيب من القرآن الكريم، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1421هـ

الراغب الاصفهاني الحسين بن المفضل 425هـ

115 .مفردات الفاظ القران، تح: صفوان داوودي، منشورات طليعة النور، ايران، 1427هـ

الرافعي عبد الكريم، 623هـ

116 .فتح القدير، دار الهداية، ط2، لبنان، 1405هـ

الراوندي قطب الدين سعيد بن هبه الله 573هـ

117 .فقه القرآن، تح:احمد الحسيني، ط2، مكتبة المرعشي، ط3، قم، 1405هـ

رجب مدكور (معاصر)

118 .التكفير والهجرة وجها لوجه، دار الهداية، ط3، لبنان، 1425هـ

عبد الرزاق بن طاهر بن أحمد معاش (معاصر)

119 .الجهل بمسائل الاعتقاد وحكمه، طبعة دار الوطن، المملكة العربية السعودية، ط 1، السعودية

ابن رشد، محمد بن أحمد، 595هـ

120 .بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، لات

الروحاني محمد صادق الحسيني معاصر

121 .فقه الامام الصادق، مؤسسة دار الكتاب – قم، المطبعة العلمية، ط3 – 1412

الريشهري محمّد بن إسماعيل (معاصر)

122 .الحج والعمرة في الكتاب والسنة، دار الحديث، ط1، قم، 1376هـ

زاهد عبد الامير كاظم (معاصر)

123 .إشكاليَّة فهم النصوص المرجعيَّة لدى الأصوليات الإسلاميَّة المعاصرة، الانتشار العربي، ط1، لبنان، 2016م

الزبيدي، محمد بن محمد، 1205هـ

124 .تاج العروس من جواهر القاموس، تح مجموعة من المحققين الرياض:دار الهداية، لبنان، 1405هـ

الزحيلي وهبة (معاصر)

125 .آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، دار الفكر، ط1، سوريا، لات

الزركشي بدر الدين بن محمد بهادر 794هـ

126 .البحر المحيط، دار الكتبي، ط3، لبنان، 1414هـ

الزمخشري محمود بن عمر 538هـ

127 .الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1385هـ

ابن زهرة علي بن حمزة الحلبي 585 هـ

128 .غنية النزوع، تح: ابراهيم البهادلي، ط1 – مطبعة اعتماد – قم، لات

أبو زهرة محمد (معاصر)

129 .تاريخ المذاهب الاسلامية، دار الفكر العربي، ط1، مصر، لات

زيد بن علي (ع) 122هـ

130 .مسند زيد، دار مكتبة الحياة، ط1، لبنان، لات

الزيلعي عثمان 743هـ

131. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، مط: الاميرية - 1300هـ

زين العابدين (الإمام) (ع) 94هـ

132. رسالة الحقوق، شرح: حسن علي القبانجي، منشورات اسماعيليان، ط2، ايران، 1406هـ

السبحاني جعفر (معاصر)

133. الاعتصام بالكتاب والسنة ،تح ونشر: مؤسسة الامام الصادق (ع)- قم،لات

134. التوحيد والشرك في القران، تح ونشر: مؤسسة الامام الصادق (ع)- قم،لات

السبزواري عبد الاعلى، 1414هـ

135. كفاية الاحكام، تح: مرتضى الواعظيالاراكي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط1، ايران، 1423هـ

136. ذخيرة المعاد، دار الكتبي، ط3، لبنان، 1414هـ

137. مواهب الرحمن في تفسير القران، دار المعرفة، ط3، لبنان، 1420هـ

السبزواري محمد باقر 1090هـ

138. ذخيرة المعاد ـ (ط. ق)

السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي، 756هـ

139. فتاوى السبكي، ط1 بيروت: دار المعرفة 1356 هـ

السجستاني ابو داود ابن الاشعث 275هـ

140. سنن ابي داود، تح وتع: سعيد محمد اللحام، ط1410-1هـ - 1990م، دار الفكر، لبنان

ابن سحمان، سليمان الخفعمي، 1056هـ

141. ارشاد الطالب الى اهم المطالب، منشورات ومطبعة المنار، ط2، لبنان، 1340هـ

السحيم محمد بن عبد الله بن صالح (معاصر)

142. تعظيم الحرام دراسة تعتمد على نصوص من التوراة والانجيل والقرآن، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ط1، لبنان، 1423هـ

السرخسي أبو بكر محمد بن احمد ت 490هـ

143. اصول السرخسي، تح: أبو الوفا الافغاني، دار الكتب العلمية ـ لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند، ط1،لبنان، 1414هـ

144. المبسوط، دار المعرفة، لبنان، لات

سعدي ابو حبيب (معاصر)

145. القاموس الفقهي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط1، ايران، 1423هـ

سفيان عبد الله الثوري 161هـ

146. تفسير سفيان الثوري، مؤسسة الكتب العلمية – ط1، لبنان – 1403 هـ

سلار حمزة بن عبد العزيز الدليمي 448هـ

147. المراسم العلوية في فقه الامامية، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط1، ايران، 1423هـ

عبد السلام بن برجس ال عبد الكريم (معاصر)

148. التحفة المدنية في العقيدة السلفية، ط1، دار العاصمة، الرياض، 1992.

ابن سلامة ابو اسلام مصطفى محمد (معاصر)

149. التاسيس في علم اصول الفقه، ط1، مكتبة الحرمين للعلوم النافعة، لات

السلمي، محمد بن الحسين 412هـ

150. تفسير السلمي، تح: سيد عمران ،ط1، دار الكتب العلمية، لبنان،1421هـ

سليم بن قيس 76هـ

151. كتاب سليم بن قيس، تح: محمد باقر الزنجاني، لا ط، لات

سليمان بن عبد الله 1233هـ

152. الدلائل في حكم موالاة اهل الاشراك، تح: وليد بن عبد الرحمن، مكتبة الحرمين للعلوم النافعة، ط2، السعودية، لات

السمرقندي ابو محمد بن عبد الله بن الرحمن التميمي 255هـ

153. سنن الدارمي، المطبعة الحديثة، ط2، لبنان، 1349هـ

السمرقندي علاء الدين، محمد بن أحمد، 1145هـ

154. تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، ط2، لبنان، 1421هـ

السمعاني منصور بن محمد 489هـ

155. تفسير السمعاني، .تح: ياسر ابراهيم و غنيم بن عباس غنيم ابن، مطبعة السعودية، دار الوطن دار الوطن - الرياض، ط1، 1418هـ

السمهوري رائد (معاصر)

156. نقد الخطاب السلفي(ابن تيمية أنموذجاً)، طوى للثقافة والنشر والاعلام، ط1، لندن،2010

سيد سابق (معاصر)

157. فقه السنة، دار الكتاب العربي، ط3، لبنان

السيلي سيد عبد العزيز (معاصر)

158. العقيدة السلفية بين الامام احمد والامام ابن تيمية، دار المنار، ط2، لبنان، لات

159. السيوطي جلال الدين، عبد الرحمن ابن الكمال، 911هـ

160. الجامع الصغير، صححه الالباني في مجموعته الجامع الصغير / الدر المنثور، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان،1421هـ

الشاطبي، ابراهيم بن موسى، 790هـ

161. الموافقات في اصول الشريعة، دار الكتاب العربي، ط1، لبنان، 1415هـ

162. الاعتصام بالكتاب والسنة، الهادي، ط2، لبنان، 1419هـ

الشافعي محمد بن ادريس 204 هـ

163. الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية – لبنان

164. كتاب الام، ط1، دار الفكر، لبنان،1400هـ

165. اسنى المطالب، الهادي، ط2، لبنان، 1419هـ

166. المسند، تح: بولاق الاميرية، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان

167. احكام القران، تح: عبد الغني الخالق، مط ونشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط-1400هـ

شحرور محمد (معاصر)

168 .تجفيف منابع الإرهاب، دار الجمل، ط2، لبنان، 1430هـ

الشربيني، محمد الخطيب، 977هـ

169 .الاقناع في حل الفاظ أبي شجاع، دار الكتب العلمية – بيروت، ط–1400هـ

170 .مغني المحتاج، ط1، دار الفكر، لبنان،1400هـ

الشريف الرضي محمد بن الحسين، 406هـ

171 .نهج البلاغة مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، شرح: محمد عبدة، دار المعرفة، لبنان، 1412هـ

الشريف المرتضى ابو القاسم علي بن الحسين 436هـ

172 .رسائل المرتضى، تح: احمد الحسيني،تع: مهدي الرجائي، الخيام– قم ،نشر: دار القران الكريم – قم ،ط– 1406هـ

173 .الانتصار، دار الكتب العلمية – بيروت، ط–1400هـ

الشعراني عبد الوهاب احمد 793هـ

174 .اليواقيت والجواهر، دار المعرفة، لبنان، لات

الشنقيطي محمد بن محمد المختار (معاصر)

175 .شرح زاد الستنقع، دار المعرفة، لبنان، 1412هـ

شلتوت محمود 1963م

176 .القرآن والقتال، دار الفتح – بيروت، 1420هـ

شمس الدين محمد مهدي (معاصر)

177 .جهاد الأمة، المؤسسة الدولية، ط2، لبنان، 1419هـ

178 .في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الدولية، ط2، لبنان، 1419هـ

الشهرستاني محمد بن عبد الكريم 548هـ

179 .الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني ،دار المعرفة، ط1، لبنان، 1419هـ

الشهيد الاول محمد بن مكي العاملي 734هـ

180. ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، تح ونشر: مؤسسة ال البيت(ع) لإحياء التراث- قم، ط1419-1هـ

الشهيد الثاني زين الدين الجبعي 965هـ

181. مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع إسلام، تح ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپوگرافيك بهمن قم ،ط1- 1413هـ

182. روض الجنان، موسسة آل البيت (ع) الإحياء التراث ـ ايران، لات

183. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية،تح: محمد كلانتر، جامعة النجف الدينية، ط1، 1386ش

184. حقائق الإيمان، تح: مهدي الرجائي، مطبعة سيد الشهداء، نشر مكتبة المرعشي، ايران 1409هـ

الشوكاني محمد بن علي 1250هـ

185. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، عالم الكتب، ط2، لبنان، 1407هـ

186. السيل الجرار، دار الكتب العلمية – بيروت، لات

187. نيل الاوطار، دار الفكر، ط2، لبنان، 1419هـ

ابن ابي شيبية عبد الله ابن محمد 235هـ

188. المصنف، تح: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1992م

الشيرازي ناصر مكارم (معاصر)

189. الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة الامام الصادق، ط2، ايران، 1420هـ

الصاحب اسماعيل بن عباد 385هـ

190. المحيط في اللغة، تح: محمد حسن ال ياسين، عالم الكتب، ط1، لبنان، لات

الصاوي احمد ابن محمد

191. الشرح الصغير للدردير، دار الكتاب العربي، ط2، لبنان، 1419هـ

192. الشرح الكبير، دار العارف، ط1، لبنان، 1420هـ

الصدر محمد باقر 1400هـ

193.شرح العروة الوثقى، مطبعة الاداب، النجف الاشرف، ط1ـ1391ـ1971م

الصدوق محمد بن علي القمي 381هـ

194.التوحيد، تح: هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين، ط1، ايران، لات

الصعيدي عبد المتعال (معاصر)

195.الحرية الدينية في الإسلام دار الفكر العربي، ط2، لبنان، لات

الضحاك، ضحاك بن مزاحم 287هـ

196.الآحاد والمثاني، تح: باسم فيصل احمد الجوابره، ط1ـ دار الدراية ،1411هـ

الطباطبائي علي 1231هـ

197.رياض المسائل، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط1، ايران، 1412هـ

الطباطبائي محمد حسين 1402هـ

198.الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة مدرسي قم- ايران، لات

الطبراني سليمان بن احمد 360هـ

199.المعجم الاوسط، تح: طارق عوض الله، ط2، دار احياء التراث العربي، لبنان، لات

الطبرسي الفضل بن الحسن 560هـ

200.مجمع البيان، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط2، ايران، 1419هـ

الطبرسي احمد بن علي ق5هـ

201.الاحتجاج، تح: محمد باقر الخرسان، نشر:دار النعمان النجف الاشرف- 19666م

الطبري محمد بن جرير 310 هـ

202.المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، ط2، دار احياء التراث

العربي، لبنان

203. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1415هـ

الطريحي فخر الدين 1085هـ

204. مجمع البحرين، تح: احمد الحسيني ،مط: چاپخانهءطراوت،نشر: مرتضوي،ط2- 1362 ش

الطوسي محمد بن الحسن 460هـ

205. التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب قصير العاملي، نشر مكتبة المرعشي، ايران، 1419هـ

206. الاقتصاد، مط:الخيام – قم،نشر: مكتبة جامع چهلستون – طهران، ط – 1400

207. الخلاف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1415هـ

208. الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، تح: الشيخ محمد جواد الفقيه، دار الاضواء، ط2، لبنان،1992م

209. تهذيب الاحكام، تر: حسن الخراساني، ط4ـ 1365ش ،نشر: دار الكتب الاسلامية، قم، لات

210. المبسوط، دار المعرفة، ط2، لبنان، لات

الطوسي جواد الفخار (معاصر)

211. الدفاع عن البلدان الإسلامية، الناشر: مركز الدراسات العلمية للتقريب بين المذاهب، ط1، لبنان، 1430هـ

الطيالسي سليمان بن داود 204هـ

212. مسند أبي داود الطيالسي، نشر: دار المعرفة بيروت ـ لبنان

ابن عابدين، محمد امين ابن عمر 1252هـ

213. حاشية رد المحتار، دار المعرفة، ط3، لبنان، لات

ابن عاشور محمد الطاهر 1393هـ

214.التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م
العاملي اكرم بركات (معاصر)
215.التكفير، ضوابط الاسلام وتطبيقات المسلمين، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان
216.العاملي علي (معاصر)
217.الانتصار، دار السيرة، ط1، لبنان، 1422هـ
العاملي علي الكوراني (معاصر)
218.الحق المبين في معرفة المعصومين، دار الهادي، ط2، لبنان، 1423هـ
العاملي محمد بن الحسن 1104هـ
219.تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، تح: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط2، ايران، 1414هـ
العاملي محمد بن علي الموسوي 1009هـ
220.مدارك الاحكام في شرح شرائع الاسلام، تح: مؤسسة اهل البيت لاحياء التراث، ط2، لبنان
العاملي محمد جواد 1226هـ
221.مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تح: محمد باقر الخالصي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعه المدرسين، ط1، ايران، 1419هـ
عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) 1419هـ
222.مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الإصطلاح، دار المعارف، ط2، لبنان
ابن عبد البر، يوسف ابن عبد الله 463هـ
223.التمهيد، تح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، نشر وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ
عبد السلام هارون 1408هـ
224.تهذيب سيرة ابن هشام، الكويت: دار البحوث العلمية، 1397 هـ 1977، ط 5
عبد الوهاب خلاف (معاصر)

225.السياسة الشرعية، دار المعرفة بيروت ـ لبنان

العدوي علي بن أحمد الصعيدي 1189هـ

226.حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، ط2، دار احياء التراث العربي، لبنان

العثيمين محمد بن صالح 2001م

227.شرح الممتع والفتاوى والرسائل، تح: خالد بن علي، ط2، لبنان

ابن عجيبة، أحمد بن محمد 1224هـ

228.البحر المديد، دار الكتب العلمية، لبنان، لات

ابن عربي محمد ابن عبد الله 543هـ

229.أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر - بيروت، لات

ابن ابي العز الحنفي 792هـ

230.شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الاسلامي - بيروت، ط1391-4ش

العسقلاني ابن حجر 852هـ

231.فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، لبنان، لات

232.تهذيب التهذيب، دار الكتب العلمية، ط2، لبنان، 1420هـ

العسكري ابو هلال 395هـ

233.الفوارق اللغوية، تح: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط1- 1412هـ

ابن عطيه الاندلسي عبد الحق بن غالب بن تمام 546هـ

234.المحرر الوجيز، تح: عبد السلام عبد الشافعي محمد، ط1 - 1413هـ، دار الكتب العلمية، لبنان

آل عقدة هشام بن عبد القادر (معاصر)

235.مختصر معارِجِ القَبول للشيخ حافظ بن أحمد آل حكمي، دار طيبة الخَضراء، المغرب، 1421هـ

العلامة الحلي الحسن بن يوسف 726هـ

236. تحرير الاحكام، تح: ابراهيم البهادري، اشراف: جعفر السبحاني، ط1ـ 1420هـ، مط: اعتماد ـ قم، مكتبة التوحيد قم ـ ايران

237. تحرير الاحكام، دار الكتب العلمية، لبنان، لات

238. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تح: الاملي حسين زاده، مط ونشر: مؤسسة الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط7-1417هـ

239. مختلف الشيعة في احكام الشريعة، ط1-1412هـ، نشر: مؤسسة الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم

240. منتهى المقصد، تح: حسن بيشمن زان وحاج احمد، تبريز، 1333هـ

241. نهاية الاحكام، تح: مهدي الرجاني، ط2ـ 1410هـ، نشر: موسة اسماعيليان ـ قم ـ ايران

ابن العلامة محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي 771هـ

242. ايضاح الفوائد، تح: حسين الموسوي الكرماني، علي يناه الاشتهاردي، عبد الرحيم البروجوردي، المطبعة العلمية، ط1، لبنان 1387هـ

العلواني طه جابر (معاصر)

243. لا اكراه في الدين، دار الكتب العلمية، ط2، لبنان، 1435هـ

العلوي عادل (معاصر)

244. زبدة الأفكار في طهارة او نجاسة الكفار، دار احياء التراث العربي، لاط، لبنان، لات

علي خازن (معاصر)

245. مدخل الى علم الفقه عند المسلمين الشيعة، مؤسسة النشر الاسلامي، ط1، ايران

العلياني علي بن نفيع (معاصر)

246. أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه، دار الكتاب العربي، ط1، لبنان

عليش محمد بن أحمد (1299هـ)

247. منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1412هـ

العوني، حاتم بن عارف (معاصر)

248. تكفير اهل الشهادتين، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط2، 2016م

العيني، محمود ابن احمد 855هـ

249. عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، ط1، لبنان

الغزالي ابو حامد محمد بن محمد (505هـ)

250. الاقتصاد في الاعتقاد، تح: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، لبنان 2004

الغزالي محمد (معاصر)

251. دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، دار نهضة، ط1، مصر، 2010م

252. فقه السيرة، دار الريان للتراث، ط1، مصر، 1407هـ

الغفاري عبد الرسول (معاصر)

253. شبهة الغلو عند الشيعة، دار المحجة البيضاء، لبنان، لات

ابن فارس احمد بن زكريا 395هـ

254. معجم مقاييس اللغة، تح:عبد السلام هارون، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404هـ

الفاضل المقداد ابن عبد الله، 826هـ

255. إرشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، نسخة الكترونية (مكتبة الشيعة)

الفخر الرازي، محمد بن عمر، 606هـ

256. المباحث المشرقية والمطالب العالية، انتشارات بيدار، ط1، لبنان، 1370هـ

فضل الله محمد حسين (معاصر)

257. الجهاد، المؤسسة الدولية للبحوث والدراسات، ط2، لبنان

الفوزان صالح (معاصر)

258. دروس في شرح نواقض الإسلام، مكتبة الرشد، ط3، 1420هـ

259. الارشاد الى صحيح الاعتقاد، مكتبة الرشد، ط2، 1430هـ

الفيروزابادي محمد بن يعقوب817هـ

260. القاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة، دار العلم للجميع، لبنان، لات.

الفيومي أحمد بن محمد 770هـ

261. المصباح المنير، تح: يوسف الشيخ محمد، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 1417هـ

القاري ملا علي 1014هـ

262. شرح الفقه الأكبر، دار الكتب العربية الكبرى، مصر

القاسمي محمد بن إبراهيم 840هـ

263. العواصم والقواصم في الذب عن سنة ابي القاسم، دار الكتب العلمية،ط2، لبنان، 1987م

ابن قدامة عبد الله بن أحمد بن محمود 630هـ

264. المغني، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، لات

ابن قدامة عبد الرحمن 682هـ

265. الشرح الكبير، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان

القرافي أحمد بن إدريس 486هـ

266. الذخيرة، تح: محمد بو خبزة، ط1 بيروت، دار الغرب 1994م

القرضاوي يوسف (معاصر)

267. فقه الجهاد، دار الجمل، ط2، لبنان

القرطبي محمد بن احمد الانصاري 671هـ

268. الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، لبنان

القمي علي بن ابراهيم 787هـ

269. تفسير القمي، تح: طيب الموسوي الجزائري، دار الكتاب - بيروت، ط3- 1404هـ

القمي محمد المؤمن (معاصر)

270. الولاية الالهية الاسلامية، مؤسسة الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط2- 1328هـ

القمي محمد علي اسماعيل (معاصر)

271. المعالم الماثورة، المطبعة العلمية- قم، ط1408-1هـ

ابن القيم الجوزية محمد بن ابي بكر 751هـ

272. أحكام أهل الذمة، تح: شاكر بن توفيق العاروري، يوسف البكري، دار رمادي النشر-السعودية، ط1418،1هـ

الكاساني ابو بكر علاء الدين ابن مسعود 587هـ

273. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، القاهرة، تح: زكريا علي يوسف، 1968م

الكاشاني الفيض محمد بن محسن 1091هـ

274. الأصفى في تفسير القرآن، تح: مركز الأبحاث والدراسات، ط1، لبنان، 1408هـ

275. الوافي، تح: محمد حسين درايتي ،ومحمد رضا نعمتي،مط ونشر: مكتب الاعلام الاسلامي،ط1- 1420هـ

كاشف الغطاء محمد حسن 1373هـ

276. اصل الشيعة واصولها، تح:علاء ال جعفر، مط:ستارة،نشر: مؤسسة الامام علي(ع)، ط1415-1هـ

ابن كثير اسماعيل بن عمر ت774هـ

277. تفسير القران العظيم، تح: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة -1412هـ

الكركي علي بن الحسين 940هـ

278. جامع المقاصد في شرح القواعد، تح ونشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث – قم المشرفة،مط: المهدية – قم،ط1- 1408هـ

279. رسائل المحقق الكركي، تح ونشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث – قم المشرفة،مط: المهدية – قم، ط1- 1408هـ

عبد الكريم زيدان (معاصر)

280 .مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة - بيروت - 1396هـ

كريم شاتي السراجي (معاصر)

281 .الاسس الدينية للاتجاهات السلفية، دار السلام، ط1، بيروت، 2010م

الكريمي علي الجهرمي (معاصر)

282 .نتائج الافكار في نجاسة الكفار تقريرا لابحاث محمد رضا الكلبيكاني، دار القران الكريم، ط1، 1413هـ

كلانتري علي اكبر (معاصر)

283 .الجزية واحكامها، موسة النشر الاسلامي، ط1 ـ قم، 1416 هـ

284 .الشيعة في الميزان، دار المعارف - بيروت - لبنان، ط4-1979م

الكليني محمد بن يعقوب 329هـ

285 .الكافي، تح: علي اكبر غفاري، دار الكتب الاسلامية، ط5، ايران، 1420هـ

الكوثري محمد زاهد (معاصر)

286 .التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الهالكين، تح: مجيد الخليفة، دار ابن حزم، ط5، مصر، 1429هـ

الكوراني علي العاملي (معاصر)

287 .ثمار الافكار، مط: شريعت، دار الهدى، ط1، لبنان، 1425هـ

المازندراني محمد صالح 1088هـ

288 .شرح اصول الكافي، تح: الشعراني ابو الحسن، تص: علي عاشور، دار احياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1421هـ

مالك بن انس 179هـ

289 .الموطأ، تح: محمد فواد عبد الباقي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406ه

المالكي احمد بن محمد 683هـ

290 .الإنصاف، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1385هـ

المجلسي محمد باقر 1111هـ

291. مرأة العقول في شرح اخبار ال الرسول، تصح: هاشم الرسولي،تح:مرتضى العسكري، مط: الحيدري، نشر: دار الكتب الاسلامية، ط1404-2هـ

292. بحار الانوار، ط2، مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان، 1403هـ

مجموعة مؤلفين

293. الحركات الاسلامية في الوطن العربي، اشراف عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان

مجموعة مؤلفين

294. الفقه المنهجي على مذهب الامام الشافعي، دار القلم، ط4، سوريا، 1413هـ

المحقق الحلي جعفر بن الحسن 676هـ

295. شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام،تح و تع: صادق الشيرازي، مط: أمير - قم، نشر :انتشارات استقلال - طهران، ط2 - 1409هـ

296. المعتبر في شرح المختصر، دار الكتب الاسلامية، ط2، لبنان، 1404هـ

محمد رشيد رضا 1354هـ

297. تفسير المنار، دار المعرفة - بيروت، 1403هـ

محمود أبو رية 1285هـ

298. شيخ المضيرة أبو هريرة، ط3 ،مط: دار المعارف بمصر، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، لبنان

محمود عبد الرحمن عبد المنعم (معاصر)

299. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، مصر

المرتضى احمد بن يحيى 840هـ

300. شرح الازهار، مكتبة غمضان، ط2، اليمن، 1314هـ

301. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982

المرتضى يحيى بن الحسين 229هـ

302. الاحكام، تح: ابو الحسن علي بن احمد بن ابي حريصة،ط1، 1410هـ

المرداوي، محمد ابن احمد 885هـ

303.الانصـاف، تـح: محمـد حامد الفقـي، دار إحياء الـتراث العـربي، ط2، لبنان، 1406هـ

المرعشي شهاب الدين النجفي 1411هـ

304.شرح احقاق الحق، تع: شـهاب الدين المرعشي نجفي ،تصح:ابراهيم الميانجي ،نشر:مكتبةالمرعشي – قم – ايران

المرغيناني علي بن ابي بكر 593هـ

305.شرح بداية المبتدي، مطبعة البابي الحلبي، ط1، مصر، لات

مزروعة محمد (معاصر)

306.أحكام الردة والمرتدين، ط1، المطبعة الفنية، 1994م

المشعبي عبد المجيد بن سالم (معاصر)

307.منهج ابن تيمية في مسألة التكفير، مكتبة اضواء السلف، ط1، السعودية

المشهدي محمد رضا القمي 1125هـ

308.تفسير كنز الدقائق في بحر الغرائب، تح:حسيندركاهي، مؤسسة وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ط1- 1407هـ

مغنية محمد جواد 1400هـ

309.الكاشف، دار المعارف – بيروت – لبنان، ط1979-4م

المفيد محمد بن النعمان 413هـ

310.تفسير القران المجيد،تح: محمد علي ايازي،مط: مكتب الاعلام الاسلامي،نشر: مؤسسة بوستان- قم، ط1424-1هـ

المقبلي، صالح ابن مهدي 1108هـ

311.العلم الشـامخ في تفضيل الحق على الاباء والمشايخ، تح: محمد سيد عثمان، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان 1328هـ

المقدسي محمد رضا (معاصر)

312.تقريرات الحدود و التعزيرات، دار الكتب العربية، ط2، لبنان، 1410هـ

المقدسي محمد هادي النجفي

313. كتاب الطهارة، تصح: محمد كاظم الخوانساري، دار القرآن ـ ايران ـ قم ـ 1402هـ

المقريزي، احمد بن علي 845هـ

314. امتاع الاسماع، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1420م

المنتظري حسين علي (معاصر)

315. الاحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليهم السلام، تفكر، مطبعة القدس، ط1، ايران 1413هـ

ابن منده محمد بن يحيى 243هـ

316. كتاب الايمان، تح: حمد بن حمدي الجابري الحربي، الدار السلفية، ط1، الكويت، 1407هـ

ابن منظور محمد بن مكرم 711هـ

317. لسان العرب، نشر ادب الحوزة، ايران، 1405هـ

المواق محمد بن يوسف 897هـ

318. التاج والاكليل لمختصر خليل، جامعة الملك سعود، ط1، السعودية، 1420هـ

المودودي ابو الاعلى 1979م

319. المصطلحات الاربعة، تح: محمد الالباني، دار القلم، ط2، الكويت، 1981م

320. نظرية الاسلام وهديه، دار الفكر، ط1، لبنان، 1967م

الموصلي ابو يعلى احمد بن علي 307هـ

321. مسند أبي يعلى الموصلي، تح: حسين سليم، دار المأمون للتراث، لات

الميداني عبد الله جنكة (معاصر)

322. قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، دار القلم – دمشق، 1989م

ناصريان محمد باقر (ت.بعد1860هـ)

323. الجوامع الفقهية، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان 1328هـ

النجاشي، احمد بن علي 450هـ

324 .رجال النجاشي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ط1، لبنان 2010

النجفي محمد حسن 1266هـ

325 .جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، تح: محمود القوچاني، ط2، دار الكتب الإسلامية، ايران، 1415هـ

ابن نجيم المصري، زين الدين ابن ابراهيم 970هـ

326 .البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، الموسوعة العربية العالمية، لاط ،لبنان

النحاس احمد بن محمد 338هـ

327 .معـاني القرآن، تح: محمـد علي الصابوني، ط1، جامعة أم القرى – السـعودية، لات

النراقي احمد بن محمد مهدي 1245هـ

328 .مسـتند الشـيعة في احكام الشريعة، تح ونشر: موسسـة آل البيت (ع) الإحياء التراث ـ مشهد، ط1ـ 1415هـ، مط: ستارة ـ قم

النفراوي احمد بن غنيم بن سالم 1126هـ

329 .الفواكه الدواني على رسـالة ابن ابي القيرواني، تح: عبد الوارث محمد علي، دار الفكر، لبنان 1418هـ

النووي ابو زكريا يحيى بن شرف 676هـ

330 .تحريـر الفاظ التنبيه، تح: عبد الغني الدقي، ط1– 1408هـ ،نشر: دار القلم– دمشق

331 .المجموع شرح المهذب، نشر: دار الفكر ـ بيروت

332 .صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتب البيضاء، لبنان، 1407هـ

333 .المسند الجامع، تح: عبد الغني الدقي، ط1– 1408هـ ،نشر: دار القلم– دمشق

النيسابوري مسلم بن الحجاج 261هـ

334 .صحيح مسلم، تح: نظر بن محمد دار طيبة، ط1، 1427هـ

هاني طاهر (معاصر)

335 .الحرية الدينية وعقوبة المرتد في الإسلام، ط1، الجماعة الاسلامية الاحمدية

الهلالي عماد (معاصر)

336. الردّة وحريّة الاعتقاد في القرآن الكريم،

ابن الهمام كمال الدين 861هـ

337. شرح فتح القدير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، مصر، 1970م

الهمداني رضا محمد 1322هـ

338. مصباح الفقيه، المؤسسة الجعفرية لاحياء التراث، ط1، قم، لات

الهمداني محمد بن الحسن الاصفهاني 1137هـ

339. كشف اللثام، مؤسسة الاسلامية التابعة لجماعة المرسين، ط1، ايران، 1416هـ

الهيثمي احمد بن محمد بن علي بن حجر 974هـ

340. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، دار الكتاب العربي، ط1، لبنان، 1379هـ

الواحدي علي بن احمد 468هـ

341. اسباب نزول القرأن، تح: عصام عبد المحسن، دار الاصلاح، ط1، مصر، لات

الوائلي علي (معاصر)

342. الضرورات الدينية والمذهبية، مركز المصطفى العالمي، ط1، ايران

الورداني صالح (معاصر)

343. فرق اهل السنة جماعات الماضي وجماعات الحاضر، مركز الابحاث العقائدية، ط1، 1430هـ

اليحصبي عياض بن موسى 544هـ

344. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر، 1423هـ

اليزدي محمد كاظم الطباطبائي 1337هـ

345. العروة الوثقى، تح ونشر: مؤسسة الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط1، ايران، 1417هـ

اليعقوبي احمد 284هـ

346. تاريخ اليعقوبي، مؤسسة نشر فكر أهل البيت (ع)، ط1، ايران

الحبيب بن طاهر (معاصر)

347.فقه العبادات على المذهب المالكي، الانشاء، ط1، سوريا، 1986م

اليوسفي محمد هادي (معاصر)

348.موسوعة التاريخ الإسلامي، مجمع الفكر الإسلامي، ط1، لبنان، 1420هـ

الرسائل والاطاريح

حيدر شوكان (معاصر)

349.اثر المتغيرات المعاصرة في فقه الجهاد، اطروحة غير منشورة

الكبيسي خليل (معاصر)

350.السلام في الاسلام، رسالة ماجستير غير منشورة

المجلات والدوريات

العابديني احمد (معاصر)

351.عقوبة المرتد (دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف): بحث منشور في مجلة نصوص معاصرة 9 أكتوبر 2014

حيدر حب الله (معاصر)

352.الجهاد الابتدائي الدعوي في الاسلام: مجلة الاجتهاد والتجديد

زاهد عبد الأمير كاظم (معاصر)

353.الأسس الدينية للتطرف قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية: بحث منشور في مجلة نصوص معاصرة

قراملكي محمد حسن قدردان (معاصر)

354.علم الكلام والتعددية المذهبية: مجلة نصوص معاصرة- 2014) ترجمة د أحمد السعدي

المواقع الالكترونية

البعداني خالد حسن (معاصر)

355.ضوابط التكفير، موقع: www.jameataleman.org

الحيدري كمال (معاصر)

356. مفاتيح عملية الاستنباط: جمادى الأولى 1435، الموقع الالكتروني

موقع الدرر السنية

357. الموسوعة العقدية، كتاب نواقض الايمان،نواقض الايمان في سائر المغيبات

الدشتي عبدالله (معاصر)

358. الخلل الوهابي في فهم التوحيد القرآني: موقع الكتروني

رمضان حسن محمد (معاصر)

359. مقدمة في مفهوم السلفية، موقع الحوار المتمدن، العدد 4644، 2014م

قلعه جي مصطفى (معاصر)

360. لغة الفقهاء، موقع يعسوب الدين

كديور محسن (معاصر)

361. حرية الدين والعقيدة في الإسلام، موقع الكتروني

اللطيف عبد العزيز بن محمد (معاصر)

362. نواقض الإيمان القولية والعملية، www.dorar.net

المالكي حسن بن فرحان (معاصر)

363. حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية، موقع الكتروني

364. داعية وليس نبيا (قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير)، موقع الكتروني

المظفر محمد حسين (معاصر)

365. علم الامام، مركز الابحاث العقائدية، موقع الكتروني

موقع الاسلام ويب الالكتروني

366. موقع الاسلام ويب الالكتروني، / mianpaqe /index.php www. islamweb.net،

الجنباز محمد منير (معاصر)

367 .الشرك والكفر متلازمان، موقع الالوكة / 10/ 4/ 2014
www.qlukah.net /sharia /. /69052 /

الوهيبي محمد بن عبد الله (معاصر)

368 .نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف نسخة الكترونية

يحيى محمد (معاصر)

369 .فهم الدين والواقع، موقع فهم الدين

الموسوعات

370 .الموسوعة العقدية، إعداد: مجموعة من الباحثين، اشراف: علوي عبد القادر السقاف

371 .موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، إعداد: مجموعة من الباحثين، اشراف: عَلوي عبد القادر السقاف

372 .الموسوعة الفقهية الكويتية

المحتويات

يستند العنف الديني -بشكل أساس- إلى مفردتي (التكفير والجهاد)، ولا يمكن للجهاد أن يدخل حيز التنفيذ من دون تحقق كفر الآخر، فكان التكفير المبرر الأول للجهاد، ولكل سلوكيات العنف التي تم إلحاقها بالجهاد تباعا، كل ذلك جاء نتيجة لقراءات وتفسيرات (متشددة) للنص الديني أدت إلى تصاعد العنف الديني تحت مبررات عديدة.

لذا يمكن القول أن التكفير يعد العامل الرئيس في بناء ثقافة العنف والإقصاء، لأنه يفترض وجود (آخر) مهدور الوجود والحقوق، وتمت الاستعانة بالتنظير الفقهي في التكفير من قبل أغلب الحركات المتشددة، فثمة فقه يؤسس للتكفير بشكل متفق عليه لدى المذاهب الفقهية في الإسلام، عدا بعض التفصيلات الهامشية، بسبب وجود تأسيسات جاهزة تستند على نصوص دينية ذات نسبة عالية من اليقين، يشوبها الاعتباط في تنقيح مناط الكفر وعدم توخي الدقة في إطلاق حكم التكفير على الإنسان، مما أدى إلى ظهور نماذج تطبيقية صارمة ومتوحشة استمرت إلى العصر الراهن.

في هذا الكتاب محاولة للوقوف على الأسباب الموضوعية لتحقق كفر الإنسان من خلال تفعيل العقل الفقهي في منحاه الدقيق والمتأني في استنباط الأحكام وتنقيح موضوعات الحكم الشرعي، ليتم الكشف عن معايير منضبطة لإطلاق حكم التكفير على الإنسان، تلك المعايير التي تتجلى بالبحث عن أسباب الكفر، فضلا عن آثاره، وما يترتب عليه من حكم، ليتم من خلال هذه الدراسة تحديد نطاق التكفير وضبط أسبابه ومناطاته.



عن المؤلف

اسعد عبد الرزاق.

- تولد 1987 بغداد.
- دكتوراه في الشريعة والعلوم الاسلامية - العراق جامعة الكوفة.
- حاليا تدريسي في كلية الفقه.

ISBN: 978-9922-608-09-9

9789922608099

SUMER
Printing, Publishing&distribution

سطور
دار سطور للنشر والتوزيع
بغداد - شارع المتنبي - مدخل جديد حسن باشا
07700492567 - 07711002790
Email: bal_alame@yahoo.com

design by Zaid Maha